مدخل إلى

الفلسفة القديمة

أ. هـ. آرمسترونغ



ترجمة: سعيد الغانمي

مدخل إلى الفلسفة القديمة

لـ أ. هـ. آرمسترونغ

ترجمة: سعيد الغانمي







الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م
ردمك 978-9953-68-370-0

كلمة:
ص.ب ٢٣٨٠ أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة
هاتف ٦٣١٤٤٦٨ ٢ ٩٧١+ **فاكس** ٦٣١٤٤٦٢ ٢ ٩٧١+
المركز الثقافي العربي:
بيروت ـ **هاتف** 352826 1 961+ / الدار البيضاء ـ **هاتف** 2303339 2 212+
Email: cca@ccaedition.com

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الإنكليزي لكتاب
An Introduction to Ancient Philosophy
A. H. Armstrong

إن هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة) غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وتعبّر الآراء الواردة في هذا الكتاب عن آراء مؤلّفه، ولا تعبّر بالضرورة عن آراء الهيئة.

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية

يعنى هذا الكتاب باستعراض التطور التاريخي للفلسفة في العالم الناطق باليونانية منذ بداياتها الأولى في الجزر الأيونية وإيطاليا، وانتهاءً بآخر قمة فلسفية كتب باللاتينية، وهو القديس أوغسطين الذي عاش الجزء الأكبر من حياته في عنابة في الجزائر. ويحرص المؤلف بحس تاريخي على تناول الخلفيات الثقافية والاجتماعية التي أثرت في آراء الفلاسفة المختلفين، والكيفية النظرية التي تتصارع فيها هذه الآراء والمناهج أو تتفاعل وتتداخل. وبالرغم من الطابع النظري والأكاديمي الجاف في العادة لمثل هذه الفلسفات، فقد حرص المؤلف على إيصال أفكاره بلغة مبسطة تحاول توضيح مختلف قسماتها للقارئين: المتخصص والمبتدئ على السواء. وقد صدرت الطبعة الأولى من الكتاب عام 1947 ككتاب منهجي، أكاديمي، وأعاد المؤلف النظر فيه في طبعته الثانية، واستكمل ذلك في طبعته الثالثة التي صدرت بعد ثلاثين سنة، بإلحاح من الناشرين، وأضاف إليها الاستدراكات والتعليقات. واستمرت عملية نشر الكتاب تتوالى مراراً خلال هذه الفترة. وقد اعتمدت الترجمة العربية على نشرة 1989 من الطبعة الثالثة.

والمؤلف أ. هـ. آرمسترونغ هو أستاذ أكاديمي درّس تاريخ الفلسفة القديمة، ونشر العديد من الأعمال المتعلقة بها. فهو محرر «تاريخ كمبرج للفلسفة اليونانية المتأخرة وفلسفة أوائل القرون الوسطى» الصادر عن مطبعة جامعة كمبرج، (1966). وقد أحاط فلسفة أفلوطين باهتمام خاص، فأصدر

عنه عمله الأول: «معمار العالم المعقول في فلسفة أفلوطين» (1940)، وكتب كتاباً عنه بعنوان: «أفلوطين» (1953)، لينتهي إلى ترجمة كاملة لـ«التاسوعات» إلى اللغة الإنجليزية في ستة أجزاء. فضلاً عن عدد آخر من الأعمال المتعلقة بالفلسفات الوثنية والمسيحية.

وإذا كان تاريخ الفلسفة نفسه ينطوي على بذرة تصور فلسفي، فإن نزاهة المؤلف العلمية تتضح في عنايته بإبراز مراجعاته لقراءته وتعديل آرائه باستمرار مع طبعات الكتاب المتكررة. وهذا ما دعاه إلى إضافة ملحق بالكتاب حول الفقرات التي تغيرت فيها أفكاره. وقد نقلنا هذه الفقرات من المقدمة إلى مواضعها في الكتاب مع الإشارة إلى أنها زيادة من الطبعة الثالثة. وفي النهاية فإني أتمنى أن أكون قد وفقت في أن أقدم للقارئ العربي عملاً موسوعياً ومهماً يُعرِّف بتاريخ الفلسفة اليونانية في مفاصلها الكبرى.

مدخل نقدي

مما يشبع غرور المؤلف ويدرّ على جيبه بالفائدة أن يظلَّ كتابٌ من هذا النوع قيد الطباعة لما يقرب من عشرين سنة. غير أنه يثير بوجهه بعض المصاعب، وقد مرت على طبعته الأصلية هذه المسافة الزمنية، حين يواجهه مطلب طبعة أخرى. وما من أحد لم يصبْ عقله بالضمور يستطيع قراءة ما كتبه قبل عشرين سنة دون أن يخامره الشعور بعدم الارتياح. في الطبعة الثالثة عام 1957، حاولت جاهداً استبعاد ما بدا لي إساءات صياغة كبرى وأخطاءً في الحكم وأن أُضيفَ بعض الأشياء بغية جعل الكتاب عصرياً. ولكن ما زال هناك قدر كبير، سواء أفي بعض الأحكام الجزئية أم النبرة العامة للكتاب وما يؤكده، أودُّ تصحيحه. وأبسط طريقة للقيام بذلك، لناشري ولي، هو أن أتبعَ مثال القديس أوغسطين والدارس المعاصر الكبير له، هـ. أ. مارو، وأكتب **ضميمة**، أي جولة نقدية أو مراجعة للكتاب كما أراه الآن. وسأبدأ ببعض الملاحظات العامة عن الكتاب ككل، ثم أنتقل إلى التعليق على عدد من الفقرات الجزئية التي يبدو لي أنها بحاجة إلى مراجعة.

لقد تطوّر هذا الكتاب عن سلسلة من المحاضرات التي ألقيت عام 1943 في جمعية نيومان في لندن، وهي جماعة لطلاب الجامعة الكاثوليكية الرومانية، وهو يحمل طابع ما يعدّ الآن طرازاً قديماً من أحادية الأفق والرضا اللذين يطبعان الكاثوليكيين الرومان. وقد يكون هذا الشيء أقل بروزاً مما يظهر، لأنني حتى في الزمن الذي ألقيت فيه هذه المحاضرات لم أكن توماوياً أرسطياً

مسعوراً تماماً، وقد قمت في مراجعات الطبعة الثالثة بما يلزم لتقليل نبرته المدرسية الجديدة. ولكن ما زالت تضوع منه رائحةٌ عطنة لفترة كان فيها الكاثوليكيون المتعلمون ما زالوا يتحدثون عن الفلسفة المتواترة (وهم يقصدون التوماوية)، فترة من ضيق أفق الاستبطان الذي شرعت الكنيسة، بحمد الله، تخرج منه ببطء وألم خلال الفترة التي بوشر فيها بطبع الكتاب. ولحسن الحظ، فإن التغير الذي تمثله كتابة هذه «الضميمة» لا يكمن فقط في ذهن مؤلفه. يكشف هذا الضيق والتعصب عن نفسيهما في الكتاب بطرق متعددة. والأخطر من ذلك الإخفاق في إظهار أية علامة تدلّ على إدراك أن الفلسفة المعاصرة لديها انتقادات مهمة تقدمها لبعض المواقف التقليدية التي حظيت بالقبول. وما زلت لا أعدُّ نفسي مؤهلاً من حيث التدريب أو المزاج لمناقشة هذه الانتقادات، وليس بالجزء الضروري من صلب عملي كمؤرخ للفلسفة القديمة أن أقوم بذلك، لكني في الأقل أظهرت الانتباه إلى وجودها. غير أن الدليل الأخطر على ضيق الأفق يتجلى في خطة الكتاب بأسره. فقد كتب بافتراض أن الحركات الوحيدة المهمة حقاً والمثيرة للفكر المستمد من الفلسفة الإغريقية القديمة في حقبة العصور الوسطى هي تلك التي حدثت في الغرب اللاتيني. إذ يعد الفكر القديم والفكر المسيحي المبكر متماثلين تماماً من حيث علاقتهما بفلسفة القرون الوسطى الغربية. وهذا شيء لا يمكن الدفاع عنه إلا على أساس ضيق الأفق الأوربي الغربي، الذي شرع المؤرخون، من جميع الأنواع، يحررون أنفسهم منه. فخلال الجزء الأكبر من العصور الوسطى كانت بيزنطة والعالم الإسلامي متقدمين ثقافياً وأكثر تأثيراً من الغرب اللاتيني. وكان ينبغي أن تحظى الحركات الفكرية التي أثارها إرث الفلسفة اليونانية في الشرق المسيحي الناطق بالإغريقية وفي العالم الإسلامي بالأهمية نفسها في الأقل التي حظيت بها تلك الحركات في المملكة المسيحية اللاتينية، وكان ينبغي أن يُكتَبَ الكتاب بحيث يمثُلان في الذهن بالتوازي مع الفلسفة اليونانية التي تعد مصدر الإرث المعقد الكبير برمته، فلا يكتفي بالفلسفة المدرسية الغربية فحسب. وأكثر من ذلك ما قيل عن أن العلاقة بين الفلسفة اليونانية والفكر المسيحي تنطبق على الشرق الإغريقي بقدر انطباقها على الغرب اللاتيني، ويبدو لي أنها ما زالت

تنطوي على بعض الحقيقة (برغم أن المقابلة بين الفكر الوثني والفكر المسيحي قد بولغ فيها أحياناً)، ولذلك فإن النزعة اللاتينية الضيقة الأفق لا تجعل من معالجة الكتاب لهذا الموضوع عديمة القيمة.

وهناك تحديد آخر للنظرة الظاهرة في الكتاب بحاجة إلى ذكر، إن لم نقل بحاجة إلى اعتذار. فهو في الحقيقة كتاب ينتمي إلى «كمبرج». لقد كتبت في المقدمة الأصلية وأكرر ذلك الآن بالقناعة السابقة نفسها: «كل شيء جيد في منهج هذا الكتاب وطريقة مقاربته للفلاسفة القدماء يعود الفضل فيه في الجوهر إلى تعليم الأستاذ الراحل ف.م. كورنفورد ومثاله»، وقد عبّرت أيضاً عن امتنان ما زلت أشعر به للدكتور أ. ل. زينك من كرست كوليج، في كمبرج، لمراجعته للنسخة المرقومة على الآلة الكاتبة وإبداء بعض الاقتراحات والتصحيحات القيمة. وهذه المقاربة «الكمبرجية» لتاريخ فلسفة القدماء تتضح على الخصوص في الفصول المكرسة لأفلاطون. وتعتمد النبذة المقدمة هناك عن الميتافيزيقا لديه، التي ربما كانت أوضح وأبسط حتى بالنسبة إلى مقدمة أولية، على كورنفورد إلى حد كبير، مع بعض التعديلات التي أُدخلت على الطبعة الثالثة بتأثير من الكتاب الأوربيين الأحدث. ولست مقتنعاً على الإطلاق بأن هذه المقاربة «الكمبرجية» لأفلاطون بمقاربة مغلوطة. لكني أكثر وعياً الآن من السابق بأن التأويلات الأخرى الخاصة بالشهادة المربكة في المحاورات الأفلاطونية تستحق التوصية بها، ولاسيما تلك التي تجري في جامعة أوكسفورد. وكل من يريد استكشاف هذه الطرق البديلة في النظر إلى أفلاطون يحسن به أن يُنصح بالبدء بكتب أ. م. كرومبي الداخلة في قائمة مصادري في هذا الكتاب(*).

(*) يتطرق المؤلف بعد ذلك إلى بعض الإضافات والملاحظات على الطبعة الثالثة في الصفحات التالية، وقد نقلنا هذه الملاحظات إلى مواضعها في متن الكتاب (المترجم).

(1)

بدايات الفلسفة الإغريقية
الملطيون والإيطاليون

1 . يمكن تعريف **الفلسفة** بالمعنى الذي كانت تفهم به الكلمة على العموم في العالم القديم بأنها البحث عن الحقيقة فيما يتعلق بطبيعة الكون والإنسان، وهو بحث كان الفلاسفة القدماء (مع بعض الاستثناءات) يعتقدون أنه قد يفضي إلى إحراز معرفة واثقة بالحقيقة المبحوث عنها. وبالتأكيد لا بدَّ أن تكون الفلسفة إما بحثاً عن حقيقة يمكن الحصول عليها، أو مجرد تلاعب رزين بالألفاظ لمصلحة من تدفع لهم جامعاتنا في الوقت الحاضر لتلاعبهم هذا، لا لأحد سواهم. في العالم القديم، أيضاً، كانت الحاجة إلى تطوير الفلسفة عن اللاهوت والعلم، وهو ما يتطلب مزيداً من التحديد الدقيق والموسع، أمراً غير مشعور به. لقد حظي هذا البحث عن الحقيقة بالاهتمام لأكثر من سبب، وفي واقع الأمر كانت بداية فلسفة الغرب ذات شطرين في أنحاء مختلفة من العالم الإغريقي، وبدافع من رغبات متباينة. تمثلت البداية الأولى لدى «الأيونيين»، بحدود عام 600ق. م. ويبدو أن الدافع الأساس لها هو ما يشير إليه أرسطو بوصفه بداية كل فلسفة، ألا وهو التعجب والفضول والتطلع إلى معرفة طبيعة الأشياء، والرغبة بالمعرفة من أجل ذاتها. كان السؤال الأيوني الرئيس: «إنني لأتعجب لِمَ تكون الأشياء على ما هي عليه، ولماذا تحدث كما تحدث؟ ما أعجب هذا العالم». وفي البداية الثانية، في المدن الإغريقية التي تقع جنوب إيطاليا خلال النصف الثاني من القرن السادس، كانت الرغبة التي تكمن وراء البحث عن الحقيقة مختلفة. لقد كانت الرغبة في التأله، أو التشبه بالإله إلى

أقصى حد ممكن، بغية الإفلات من الحياة الفانية والعودة إلى ذلك الوجود الإلهي الذي كان يُعتقد أن النفس قد هبطت منه. كان السؤال الأساسي في أذهان الفيثاغوريين الإيطاليين «أنّى لي أن أنقذ نفسي من جسد هذا الموت، ومن مركبة الأحزان المتعبة في الوجود الفاني، وأصير إلهاً مرة أخرى؟»(*).

2. لعل دويلات المدن الإغريقية في «أيونيا»، على ساحل آسيا الصغرى، في زمن البداية الأولى للفلسفة الإغريقية، كانت أغنى يداً وأكثر تحضراً بكثير من المجتمعات الإغريقية الأخرى. ويبدو أيضاً أنها كانت تتميز بموقف تجرد ولامبالاة دينية. بالطبع لم تكن لديها نزعة دنيوية ولا موقف مسلح مضاد للدين. بل سيكون افتراض شيء من هذا الطراز مفارقة تاريخية مثيرة للسخرية. ذلك أن معابد الآلهة في «أيونيا» كانت تزخر بالبهاء، وكانت عبادتها العامة تجري كما ينبغي زاخرة بالثروات ومآثر المدن الفنية. غير أن «أيونيا» كانت الموطن الأصلي الذي نبعت منه القصائد الهوميرية، حيث تقلص الاهتمام بالآلهة والرهبة من الدين إلى أدنى حد، وحيث يصعب أخذ الآلهة المسرفة في إنسانيتها لدى هومير مأخذاً جدياً بوصفهم الحكام الغامضين للعالم الغامض. ولم تؤدِّ أيضاً تلك العبادات، التي عثرت فيها المشاعر الدينية الأكثر بدائية، والأكثر عمقاً أيضاً، على تعبير عنها في أواسط بلاد الإغريق، مثل عبادات الخصوبة وعبادة الموتى في جميع أشكالها، دوراً في «أيونيا»، أما العبادة الديونيزية، بما فيها من أورفية اشتقاقية ملحوظة (وهذا ما سنعرض له لاحقاً حين نعود للفلسفة الإيطالية) فلا يبدو أنها قد وصلت إلى ساحل آسيا الصغرى في هذا الزمن. لذلك نجد أن الفلاسفة الأيونيين قد تجردوا تماماً من الديانة

(*) [الواقع أن التمييز الهلنستي بين المدرستين الأيونية والإيطالية، الذي تم تبنيه هنا، هو تمييز حاد جداً وذو طابع شكلي. إذ ربما كانت النزعة الفيثاغورية المبكرة قد تأثرت، ولاسيما فيما يتعلق بالكونيات، بالفلسفة الأيونية، وبالتأكيد لم يكن من الممكن في القرن الخامس إجراء هذا النوع من التمييز الواضح الملامح بين مواقف الفلاسفة في النصفين الشرقي والغربي من العالم الإغريقي. لكن ما قيل عن النظرة الدينية للفيثاغوريين صحيح في الجوهر- ملاحظة من الطبعة الثالثة].

التقليدية، غير أن ذلك لا يعني أنهم كانوا غير متأثرين تأثراً عميقاً ببعض الطرق اليونانية البدائية في النظر إلى العالم، التي تجد تعبيراً عنها في الأساطير التقليدية. وكذلك فإن تجردهم من الاعتبارات الدينية وتجنبهم الخوض في التفسيرات الدينية للكون لا يؤهلانهم لأن يعتبروا مفكرين علميين. ولكن العلاقة بين طريقتهم في التفكير والعلم وكذلك الأساطير ستكون أفضل تناولاً بعد جولة سريعة في ما هو معروف عما كانوا يدرسونه فعلاً.

يمثل هذه الفلسفة الأيونية سلسلة من ثلاثة رجال هم: طاليس، وأنكسمندر، وأنكسيمنس، وكلهم من ملطية، التي كانت في ذلك الحين أغنى المدن الأيونية وأقواها. ومن هنا يطلق على هذه الجماعة أحياناً اسم «الملطيين». يبدو أن أول هؤلاء المفكرين، طاليس، الذي يدرجه التراث بوصفه واحداً من «الحكماء السبعة» في بلاد الإغريق، لم يكتب كتاباً معيناً، وتعتمد معرفتنا الشحيحة بتعاليمه على تراث لا يرقى في زمنه إلى أبعد من أرسطو. وبرغم أن الآخرين قد كتبا بعض الأعمال النثرية على ما يبدو، فإن هذه الأعمال لم تصل إلينا، ومرة أخرى يمثل أرسطو أقدم مصدر لتعاليمهم. وهكذا فإن معرفتنا بهم ليست دقيقة، بل ناقصة ومتشظية، لأن الشذرات التي وصلتنا منهم قد أوصلها لنا كتاب لاحقون كانت اهتماماتهم وطرقهم في التساؤل والإجابة عن الأسئلة الفلسفية تختلف اختلافاً كلياً عن طرق الملطيين أنفسهم. مع ذلك، تتوفر لدينا بعض المعلومات حول الاهتمامات الشخصية والفعاليات التي قام بها هؤلاء الرجال الثلاثة، وحول صورة العالم التي وضعوها نصب أعينهم، يمكننا الاطمئنان إليها. في المحل الأول، كانوا منصرفين تماماً إلى المهارات الفنية التي كانت تشكل بالإضافة إلى السحر والتنجيم جوهر الحكمة الكهنوتية القديمة في بابل ومصر، وهي التي استقدمها الأيونيون للعالم الإغريقي، من بابل في الأساس. كانوا فلكيين عمليين، ومسّاح أراضٍ، وجغرافيين. تنبأ طاليس بالكسوفات، ويقال إن أنكسمندر اخترع المزولة، ورسم أول خريطة، وكان مسؤولاً عن عدد من الاكتشافات الفلكية المهمة. كانوا جميعاً مهتمين اهتماماً بالغاً بالأنواء (meteora)، أي الظواهر التي تقع في منطقة ما فوق سطح الأرض، كالأجواء وحركات الأجرام

السماوية. ويتمثل أحد الملامح المثيرة عن صورة الكون عند الملطيين في الطريقة التي فسّر بها هؤلاء الفلاسفة أصل الأجرام السماوية وطبيعتها من خلال عمليات المناخ. وفي هذا يتناقضون تناقضاً عميقاً مع طريقة التفكير حول العالم الأبدي، المستغلق، المتعالي للنجوم الذي ساد في الفلسفة الإغريقية اللاحقة، وعبر الممالك المسيحية في القرون الوسطى، ليتلقى أصفى تعبير عنه في الصياغة الرمزية التي قدمها دانتي في «فردوسه».

3. عمليّاً، يتعلق كل ما نعرفه عن فلسفة الملطيين بنظرتهم إلى نشأة الكون، وتفسيرهم للكيفية التي جاء بها العالم إلى الوجود. وهم يسلّمون بوجود واقع أول يشكل المادة الحية الفريدة، وهي غير محدودة من حيث الامتداد والطبيعة، تطوّر منها العالم وجميع الأشياء تلقائيّاً. أطلق طاليس على هذه المادة اسم «الرطوبة»، أو بعبارة أدق «الرطب» (to hugron)، فتكون الرطوبة هي مبدأ الحياة، استناداً إلى الملاحظة البسيطة والحس العام البدائي. وأطلق عليها أنكسمندر اسم «الأبيرون»، وهي كلمة يمكن أن تعني «اللامحدود» أو «اللامحدَّد» أكثر مما تعني «اللامتحدد». وربما كان قد تصوّرها كعالم مشابه لبيضة العالم الأورفية، إذ كان العالم يمثل عند المختصين المتأخرين بالهندسة اليونانية «أبيرون». وأطلق عليها أنكسيمنس الهواء أو النَّفَس. ويبدو أنه، مثل كثير من الفلاسفة القدماء، كان يعتقد أن حياة العالم تشبه حياة الإنسان، حيث الهواء، أو نسمة الحياة التي تتكون منها النفس الإنسانية تشكل مبدأها الأساس. وقد أطلقوا على هذه المادة صفة «الإلهية»، ولعلهم ما كانوا يقصدون بها أكثر من كونها حية وباقية، وهما صفتان كان يجب أن تتميز بها عندهم إذا أريد لها أن تكون علة كافية لتفسير العملية الكونية. كان تفكيرهم موغلاً في البدائية بحيث يستعصي عليهم التمييز بين الروح والمادة، وبين الحياة والجسد، والقوة والكتلة. وليست هذه النزعة المادية، أو فلسفة «المادة الحية» ببعيدة جداً عن الإحيائية البدائية، أي الاعتقاد بأن كل ما يتحرك أو يتغير أو ينمّ على فعالية من أي نوع، إنما يقوم بذلك لأنه ذو حياة.

ويبدو أننا نستطيع القول إنهم اعتقدوا أن العالم كما نعرفه قد جاء إلى

الوجود من هذه المادة الحية الأولية بوساطة عملية تُفهَم من خلال ظواهر الجو والمناخ، التي اهتموا بها غاية الاهتمام، وهي عملية تشبه ارتفاع الغيوم والعواصف وانقشاعها فوق البحر قرب ملطية. كانوا يتصورونها بوصفها تبدداً وتجمعاً للأضداد بأشكال مختلفة، فهي عناصر ذات صفات متناقضة: «الحار» و«البارد» و«الرطب» و«الجاف». اختزل أنكسيمنس العملية بأسرها في قضية واحدة هي التخلخل والتكاثف. فلا يجب الاعتقاد أن الأضداد هي خصائص أو تجريدات، فتلك مفارقة كبرى. إذ أن التمييز بين الجوهر والخاصة متأخر عن ذلك العصر في تاريخ الفلسفة. بل هي أشياء ومواد: سبب الحرارة هو حضور موضوع ساخن ينطوي على قدر من «الحار»، وسبب الرطوبة هو حضور «الرطب»، وهكذا. وكامل هذه العملية في التبدد والتجمع، وفي تشكيل الأرض والبحر وانحلالهما النهائي والبنى الغريبة للغيوم والنار التي تخيلها أنكسمندر لتفسير ظواهر الأجرام السماوية كان يحكمها قانون واحد أو إيقاع توازن أو جزاء أطلق عليه الملطيون اسم دايكي التقليدي جداً، ألا وهو العدالة.

تقدم هذه النبذة عن الكون تماثلات جلية مع الأساطير الإغريقية عن أصل الآلهة والعالم التي يتوفر أقرب مثال لها في «أصول الآلهة» لهسيود. والمادة الحية الأولية هي الذكرى الباقية من العماء، الذي هو الليل أو إربوس، الذي هو العالم الجرمي للظلمة والفراغ أو الاختلاط الذي تولدت منه آلهة الكون الأولى والسماء والأرض. والعدالة (دايكي) التي تنظم العملية الكونية تشبه شبهاً كبيراً الفكرة التقليدية عن القدر، أي القوة التي تكمن وراء الآلهة وتتفوق عليهم قوة، لتمثل الحاكم الحقيقي للعالم. وحتى أزواج الأضداد المتناظرة (ذلك التصور المتكرر في الفكر ما قبل السقراطي) ربما كانت إلى حد ما قد أوحى بها لاشعورياً الازدواج الجنسي للآلهة الذين كانوا مسؤولين عن الأجيال المتعاقبة في «أصول الآلهة». وعلى العموم تؤكد الفلسفة الملطية، شأنها شأن سائر الفلسفة الإغريقية اللاحقة، على الافتراضات الأساسية الكبيرة للدين الإغريقي التقليدي ونشأة الكون، حيث ولد العالم ولادة، ولم يخلق خلقاً، وحيث الآلهة أو القوى، مهما كان نوعها، هي داخل العالم وعرضة لقوانينه. فلا مكان في الفكر الهيليني الأصيل لقدرة كلية أو خالق متعالٍ بالمعنى المسيحي للكلمة.

مع ذلك هناك فروق مهمة بين الفكر الأسطوري والفلسفة الملطية. إذ لا يطرح الملطيون قصصهم بوصفها قصصاً قد تداولتها أجيال سحيقة، أو رواها الشعراء الملهمون، بل بوصفها الاستنتاجات التي استخلصوها بأنفسهم. ولا يتولد المبدأ الأولي لديهم، كما هو الحال لدى هسيود، على نحو غامض، بل يوجد وجوداً أبدياً (محدثين بذلك أهم تغيير). وبدلاً من التجسيم (الذي غالباً ما يكون بالغ الغموض) وشخصيات الأساطير القديمة، لدينا أوصاف لمختلف عناصر العملية الكونية بالألفاظ الشائعة مشتقة من الملاحظة اليومية، وتُفهَم العملية نفسها على نحو متجرد ومن خلال حركات طبيعية وضرورية. لكن هذا لا يعني أن الملطيين كانوا مفكرين علميين. فمنهجهم في إنتاج روايات كبرى شاملة موسعة عن العالم وكيفية مجيئه إلى الوجود من دون إسناد من حجة معقولة، وعلى أساس بعض الوقائع المرصودة على نحو غير نسقي هو حقاً أقرب إلى تفكير صانع الأساطير منه إلى تفكير العالِم الحقيقي. وهو بالطبع منهج نستخدمه نحن جميعاً، بمن فينا العاملون في العلم خارج حقول اختصاصهم، كل يوم في تفكيرنا أو نقاشنا الاعتيادي. وربما يحسن المتأولون المحدثون لفكر الملطيين فهمهم، إذا هم تأملوا فيهم، مع إيلاء ما ينبغي من العناية لتجنب ركوب المفارقة التاريخية، بوصفهم أناساً يشبهون الرجال العاديين في زمننا هذا. فلا شك أنهم يبدون أقرب إلى تجربتنا من أية جماعة أخرى من الفلاسفة اليونانيين. كانوا متجردين عن الدين دون أن يكونوا ضد الدين، ذوي اهتمام وخبرة بالمهارات التقنية الجديدة، دون أن يكونوا موجهين فكرياً بالعلم حقاً، يساورهم الفضول المعرفي حول الظواهر الطبيعية، متأثرين بعمق دون أن يلموا به من خلال أفكار تقليدية، ميالين إلى التعميم الشامل، يقفزون إلى الاستنتاجات استناداً إلى بينات غير كافية، وأخيراً مهتمين بالغ الاهتمام بالجو!

4. بدأ انحطاط أيونيا عندما غزاها الفرس عام 546 ق م، وبلغ ذروته في تدمير ملطية عام 494 ق م. وخلال الجزء الأخير من القرن السادس انتقل مركز الحياة العقلية عند اليونان إلى دويلات المدن الجميلة والقوية، في جنوب إيطاليا

وصقلية. كانت هذه المدن مستعمرات، وهي مدن فرعية مستقلة تماماً وإن احتفظت ببعض الروابط في الدين والمساعدات المتبادلة (كقانون عام) مع الدولة الأم في دويلات الإغريق الرئيسة. وإلى هذه المنطقة هاجر فيثاغوراس من ساموس، وهنا أنشأ بحدود عام 530 نظام الأخوة الفيثاغورية في كروتون، في جنوب إيطاليا. تختلف هذه المدرسة الفلسفية الجديدة، وهي المدرسة «الإيطالية» التي دشنها فيثاغوراس، اختلافاً كلياً عن نشأة الكون الملطية، وتتميز بخلفيتها الروحية المختلفة. بدلاً من دين أيونيا الجامد الخالي من الاندفاع والأساطير الشعرية المعتادة المألوفة لدينا عند هسيود، تكمن وراء الفلسفة الفيثاغورية حركة دينية غريبة تُعرف باسم «الأورفية». وقد ظهرت الحركة الأورفية في بلاد الإغريق في القرن السادس ق م. وفي البينات الضئيلة المتوفرة لدينا عنها، نسمع عن طقوس تطهير، وعن جماعات صغيرة ممن نذروا أنفسهم تعيش حياة زاهدة، وعن أدب غزير يدور حول أسماء أورفيوس، المغني الخرافي الذي اعتبره الأورفيون نبياً لهم وعن مغنٍّ خرافي آخر هو موسايوس. كان للأورفية تأثير واسع النطاق، ليس من السهل تعيين حدوده الدقيقة، وبقيت حتى نهاية الوثنية التقليدية، ويصعب إصدار حكم إيجابي حول محتوى الأدب والمعتقدات الأولى لجماعات المكرسين المبكرة. ولكن يبدو أن الكتب الأورفية كانت تنطوي على نظريات كونية مشابهة لما لدى هسيود، ولكنها أكثر إيغالاً في الخيال وذات ملامح غير عادية (من طراز بيضة-العالم)، وقد انطوى بعضها على قصة مقدسة في الأقل ذات أهمية دينية أكبر بكثير ومضامين أعمق، وهي أسطورة تولد الإنسان من رماد التيتانيين الذين التهموا ديونزيوس زاغريوس، الإله الذي كان يتعبد له الأورفيون. وهكذا فالإنسان مزيج من الطبيعة الإلهية والأرضية، والتطهر وتحرير العنصر الإلهي هو الغاية التي تتجه إليها الطريقة الأورفية في الحياة. ويبدو أن النفس كانت عند الأورفيين (وهذه فكرة جديدة على العالم الإغريقي) إلهاً خالداً حُكِم بأن يُسجَن في البدن، ما لم يتمّ تحريره باتباع الطريقة الأورفية في الحياة، عن طريق الانتقال من خلال التناسخ في تعاقب لا نهاية له من الحيوات، الحيوانية أو الإنسانية (ولهذا فالكائنات الحية جميعاً متماثلة، وقتل حيوان يعني قتل أحد أفراد عائلة القاتل).

وعن طريق أداء التطهيرات الشعائرية، والحياة الزاهدة التي يتمثل أهم ملمح فيها بالامتناع عن تناول لحوم الحيوانات، وعن طريق معرفة الصيغ السحرية الصحيحة لاستعمالها في رحلة ما بعد الموت، كان الأورفيون يرجون نيل التحرر من البدن والعودة إلى رفقة الآلهة. كان العالم الآخر عندهم أكثر واقعية وأهمية من هذا العالم، إذ هو مكان هناء المباركين الذين انضموا إلى الجماعة، ومكان شقاء من لم يندرجوا في رفقة المختارين. وهذه العالمية الجديدة والحياة الزاهدة التي رافقتها كانتا شيئين مختلفين تماماً عن المعتقدات الإغريقية الاعتيادية والممارسات الدينية المألوفة، وقد كان لها أثر ذو أهمية كبيرة على الفلسفة والدين الإغريقيين اللاحقين. وكما سنرى، فقد تأثر أفلاطون نفسه والأفلاطونيون الجدد تأثراً عميقاً بالتراث الفيثاغوري- الأورفي(*).

5. الأخوّة الفيثاغورية، التي تأسست في إحدى المناطق في جنوب إيطاليا وتأثرت تأثراً أعمق وأبقى بالأورفية، اقتبست من الأورفيين قدراً كبيراً من تفاصيل التنظيم وطريقة الحياة. لكن ما هو أهم من ذلك بكثير هو التبني الطوعي المخلص للمذهب الأورفي القائل إن النفس إلهية خالدة، وإنها هبطت من الأعلى وسُجنت في الجسد، وإنها محكومة بالتناسخ المتواصل حتى تتمكن من تطهير نفسها، والإفلات والعودة إلى العالم الإلهي. كان الفيثاغوريون يتمسكون، مع ذلك، بنظرات متميزة حول كيفية تطهير النفس وعودتها وطبيعة ألوهيتها، وهذه النظرات هي التي هيأت لهم أن يدعوا فلاسفة. ولكن قبل مناقشة هذه النظرات الفيثاغورية المتميزة، من الضروري القول إن من الصعب جداً تحديد ماذا كان ما يعلمه فيثاغوراس نفسه أو الفيثاغوريون الأوائل. كان

(*) [يعود تاريخ الدليل الأقدم على وجود المعتقدات الأورفية والممارسات والكتابات في العالم الإغريقي إلى القرن الخامس ق. م. ولا يبدو لي كافياً الآن دعم الإثبات الإيجابي المقدم هنا حول كون فيثاغورس والفيثاغوريين الأوائل قد تأثروا تأثراً عميقاً بالحركة الأورفية الأصيلة التي كانت راسخة أصلاً حين جاء فيثاغورس إلى كروتون. ولا أعتقد أن بالإمكان التأكد حول أي من الجماعتين أثرت في الأخرى- ملاحظة من الطبعة الثالثة].

الفيثاغوريون يكنّون تبجيلاً لا حدود له لمؤسس حركتهم، فنسبوا له جميع المذاهب التي سادت لاحقاً وغلبت على مدرستهم، وطغى عليهم ولع بالتزويرات الكاذبة التي نشرها أعضاء في المدرسة من أجيال لاحقة تحت اسم الفيثاغوريين الأوائل. (وكان هذا بالطبع منهجاً شائعاً في العالم الهلنستي والروماني لإبداء الاحترام للتراث وإضافة الإسناد والموثوقية لآراء المرء الخاصة). وبالتالي يصعب جداً القطع ما إذا كان مذهب معين ينتمي إلى جيل المدرسة الأول، أم إلى الفيثاغوريين المعاصرين لأفلاطون، أم إلى حركة الإحياء الفيثاغورية الجديدة التي بدأت في القرن الأول ق م. لكن يبدو من المرجح تماماً أن تعليم فيثاغوراس نفسه قد خضع لتأثير تالٍ له. فما يجعل من النفس إلهية هو العقل، أي قوة معرفة الحقيقة الأبدية التي لا تتغير. وهذه الحقيقة هي عنصر الشكل والنظام والتناسب والحد والانسجام في الكون، كما يتمثل قبل كل شيء في التناغم الموسيقي، والتناسبات الثابتة للمقياس، ونظام الأجرام السماوية، وهما أمران يرتبطان ارتباطاً حميماً عند فيثاغوراس. من خلال تأمل هذا، تتطهر النفس وتعود إلى حالتها الإلهية. ويتمّ إدراك هذا النظام الشكلي رياضياً. «فالأشياء أعداد» هو المذهب الفيثاغوري الأساس، وقد جرى تأويله بطرق مختلفة كثيرة في مختلف الأزمنة ومن لدن أعضاء مختلفين من المدرسة، ولكنه كان دائماً يعني أن الواقع الجوهري للأشياء يمكن التعبير عنه بطريقة ما تعبيراً كاملاً من خلال الأعداد: ومن هذا المذهب الأولي، يفْضي خط طويل ومعقد من التطور إلى الفيزياء الرياضية الحديثة. ربما كانت الكونيات الفيثاغورية الأولى في رواية الكيفية التي تصاعد بها بخار مظلم غير محدد (المادة الأولى عند الملطيين) إلى العالم باستمرار من خلال عملية شبيهة بالتنفس، ثم فرض عليه النظام والشكل الهندسي. لأن الشكل والنظام والحد أو الهيئة المحددة والضوء والراحة تمثل جميعاً عند الفيثاغوريين جميع أوجه الخير، أما اللاتحدد والظلمة والفوضى والحركة والتغير فتمثل الشر والرداءة. فالشكل، الذي هو مبدأ ذكوري، هو خير، والمادة التي هي مبدأ أنثوي هي شر. وهذا التضاد، أي هذا التأكيد على الشكل الثابت والنظام المستقر بوصفهما خيراً، أي الواقع الثمين الوحيد في الكون يتجاوب تماماً مع الإيمان

بأن النفس إلهية، وأن الجسد هو سجنها ودنسها. وهما معاً يشكلان مساهمة الفيثاغوريين الكبرى في الفلسفة، وهي مساهمة كانت وما زالت منذ زمنهم حتى عصرنا هذا تتمخض عن نتائج غنية بالخير والشر معاً.

قد تبدو مساهمة الملطيين في التراث الفلسفي لأوربا لدى الوهلة الأولى أقلَّ يسراً على التحديد. إذ تبدو كونياتهم البدائية بعيدة بعداً لا يقبل القياس عن أي شيء نعرفه الآن كفلسفة. لكننا إذا قدمنا قصصهم التي نسجوها عن العالم بوصفها مجرد تفسيرات معقولة للظواهر، فسنجد أنهم وضعوا أسس كل من العلم والفلسفة كحقلين عقليين منفصلين، متميزين عن اللاهوت من جهة، وعن التقنيات التجريبية من جهة أخرى. وفي مذهبهم عن ارتقاء الأشياء جميعاً من المادة الحية الواحدة، أثاروا للمرة الأولى، وإن يكن على نحو ساذج، مشكلة الوحدة والكثرة، التي لعلها تمثل الموضوعة المركزية الأهم في الفلسفة التقليدية بأسرها.

(2)

أواخر الفلاسفة قبل سقراط

1. يستهل القرن الخامس قبل الميلاد بالنقيضين الكبيرين للفلسفة ما قبل سقراط، أعني هيراقليطس وبارمنيدس. وهما معاً عَلَمان بارزان لهما أهمية عظمى بسبب أثرهما على التطور اللاحق للفلسفة، ويمضي التناقض بينهما عميقاً جداً، ممتدّاً إلى ما وراء محتوى فلسفتيهما حتى طريقتهما في التفكير، وميراثهما الفلسفي، والكيفية التي اختارا أن يعبرا بها عن نفسيهما. ولحسن الحظ، فإننا نمتلك ما يكفي من اقتباسات ومقتطفات من كتاباتهما لتكوين فكرة جيدة عن الطبيعة العامة لفلسفتيهما.

كان هيراقليطس أيونيّاً من مدينة أفسوس الكبرى، ولعله كان في مقتبل العمر مع منعطف القرن (500 ق م). وتتكوّن خلفية تفكيره المميز والشخصي على نحو حيوي من الكونيات الملطية البدائية، كما شرحناها في الفصل السابق. وهو يتميز بازدرائه المطلق ليس للأفكار الشعبية وحسب، بل لآراء جميع الفلاسفة الآخرين، وفوقهم جميعاً لما يسميه بـ«متعددي الرياضات»، وهو مصطلح يبدو أنه كان يشمل الرياضيات الفيثاغورية والتنجيم والجمع والدراسة التفصيلية للتقاليد القديمة عن أصل العالم. وهو يعتمد اعتماداً مطلقاً على حدسه. فعبارة «بحثتُ ذلك بنفسي» هي العبارة التي يصف بها الكيفية التي وصل بها إلى معرفة الحقيقة. هذه شذرة من أهم الشذرات المائة والثلاثين القصيرة التي وصلت لنا من العمل النثري «عن العالم» الذي بسط فيه فكره، وهي مجموعة من الأقوال الرهيفة، الدقيقة، المعبر عنها تعبيراً غريباً ومؤثراً

بحيث يستحيل على من يتآلف معها ذات مرة أن ينساها (وهي تبيح نفسها بسهولة للاستعمال كنصوص يمكن أن تتطور منها تأملات تمضي إلى أبعد مما انطوت عليه الفلسفة الخاصة لهيراقليطس). يمكن أن تتشكل منها صورة أصيلة جداً ومؤثرة عن العالم. وأول ملمح فيها، وهو ما اعتبر لاحقاً العلامة المميزة للهيراقليطية، هو القبول المشبوب والمتلهف بالتغيّر كقانون للوجود بأسره. «لن تستطيع أن تخطو مرتين في النهر نفسه» (وهذا انفعال حاول هيراقليطي متأخر أن يطوّره إلى تأكيد القول بأنك لن تستطيع أن تخطو في النهر نفسه حتى مرة واحدة)!. الأشياء كلُّها، عند هيراقليطس، في سيلان وتغير دائمين، إذ لا وجود لمكان يسود فيه السكون الأبدي، أو الثبات الذي لا يتغير. ولا تقتصر المسألة على وجود التغير الدائم، بل أيضاً الصراع الدائم. «الحرب أبو الأشياء جميعاً». صراع الأضداد هو شرط الحياة. الخير والشر، الحار والبارد، الرطب والجاف، وسائر الصفات الأخرى هي تكملات ضرورية يكمل كلٌّ منها الآخر، والنزاع الذي لا ينتهي بينها هو مجموع الوجود. التناغم الوحيد الممكن هو تناغم الصراع والمقابلة «وهو تناغم يسحب إليه نقيضه كتناغم قوس أو قيثارة» يتولد عن التوترات المتضادة، كما في وتر متقن التوتير، مضبوط الإيقاع. في كل هذا، يضع هيراقليطس نفسه في تناقض واعٍ ومؤكد مع البحث الفيثاغوري عن الأبدي وما لا يتغير، هرباً من دورة التغير والسكون التي لا تكلُّ في العالم الإلهي (الذي يوضح هيراقليطس أنه يعتبره مملاً غاية الإملال)؛ وأيضاً رداً على «الانحياز» الفيثاغوري بإيثار الخير على الشر، والضوء على الظلمة، والمذكر على المؤنث بين المتناقضات.. إلخ. إن كل طرفين في ثنائية، عند هيراقليطس، هما كلٌّ لا ينقسم وطبيعي وضروري تماماً؛ حيث يستحيل وجود أحدهما دون الآخر.

2. هذا العالم من التغير والصراع الذي يصوّره هيراقليطس ليس مجرد عماء وفوضى. بل يحكمه مبدأ ضمني من النظام والقياس. ويتحدث هيراقليطس أحياناً عن عمله بلغة أسطورية، فـ«العدالة» ومساعداتها من ربات الفنون يحفظن الأضداد أو الأجرام السماوية في إطار حدودها الخاصة. غير أن

الاسم الذي يهبه هيراقليطس للمبدأ الحاكم هو «اللوغوس». وهي كلمة ذات معانٍ متنوعة جداً في اللغة اليونانية العادية (بحيث تحتلُّ المادة المخصصة لها في معجم ليدل وسكوت الجديد مساحة ثلاث صفحات من الأعمدة المزدوجة). من معانيها الأساسية: التقدير، التناسب أو العلاقة، التفسير، الحجة، العقل (وفي بعض المعاني) القصة، والجملة اللغوية (القواعدية). تتخذ هذه الكلمة ظهورها لأول مرة مع هيراقليطس، وهو يبدأ أولاً بإعطائها ذلك المعنى المحدد والعميق جداً الذي جعلها فيما بعد ذات قيمة كبيرة للتعبير عن الوحي المسيحي. اللوغوس عند هيراقليطس هو «تناسب الخليط» الكلي، أي قانون القياس أو مبدأه والنظام العادل الذي يؤثر في تناغم التوترات المتضادة. لكن اللوغوس قانون لأن «الله» هو العقل الذي يحكم جميع الأحياء، والذي يبدو أنه يتماهى على نحو ما مع النار الحية-أبداً، التي هي مادة العالم، كما توحي عبارة هيراقليطس العظيمة: «إن الصاعقة توجِّه الأشياء جميعاً»، إذا كانت «الصاعقة» هنا تعني النار حقاً. ولا تتماهى هذه النار بالنار الحسية المرئية التي نعرفها، كما لا يعني كونها «حية-أبداً» أنها لا تفنى، لأنها بدورها تتحول إلى الأشياء جميعاً وتتحول الأشياء جميعاً إليها. وتحوُّل الأشياء جميعاً إلى بعضها وفق القانون الإلهي الحي الذي يدوم بطريقة ما حين تتحول النار-اللوغوس نفسها إلى عملية دورية تتكرر أبداً، هو «الطريق صعوداً وهبوطاً». اللوغوس هو مبدأ الحياة والعقل لدى الناس، لكنهم يمتلكون خيار أن ينغلقوا على عوالم جهلهم وغباوتهم الخاصة (كما يفعل أكثر الناس) أو أن ينفتحوا على اللوغوس الكلي ذي الحكمة التي لا حدود لعمقها (كما فعل هيراقليطس نفسه).

وهكذا فإن اللوغوس، عند هيراقليطس، هو مبدأ كوني تكمن فيه علة النظام، والتناسب، والاتزان، والانسجام والعقلية في دفق الوجود المتواصل، وهو في الوقت نفسه حيٌّ وزاخر بالحياة. ووحدة الحياة والعقلية في المفهوم المفرد عن اللوغوس هي واحدة من أكبر مساهمات هيراقليطس في تراثنا الفكري التقليدي. وتكمن المساهمة الأخرى في حدسه الزاخر بالعنفوان على نحو استثنائي لطبيعة العالم الذي نعيش فيه، فهو عالم تتعرض فيه الأشياء جميعاً لقانون التغير الدائم، فتموت باستمرار لتبعث الحياة في سواها، ويكون

الانسجام الوحيد الممكن فيه هو التوازن الرهيف والمتقلقل في التوترات المتضادة، ولكنه عالم يخلو من العماء المحض، بل هو واحد يحكمه قانون حي. وهي نظرة لعالم الزمان والتغير حظيت بالقبول من المفكرين اللاحقين الكبار الذين تطلعوا من ورائها إلى عالم متعالٍ وأبدي للروح، ولا شكَّ في أنه لا يوجد في أيامنا هذه سوى قلة قليلة ممن يتميزون بما يكفي من الغباء لينكروا الحقيقة الجوهرية في رؤية هيراقليطس.

3. مع بارمنيدس، نجد أنفسنا في مناخ عقلي يختلف اختلافاً كلياً. وهو ينتمي، من الناحية الجغرافية، إلى الإيطاليين، لكونه مواطناً متميزاً من مواطني إيليا في جنوب إيطاليا. وكحال كثير من الفلاسفة الإغريق الآخرين، فقد قام بدور بارز في شؤون دولته، وانتدب لصياغة مدونة القوانين لها. ومن الجدير بالملاحظة أن فكرة الفيلسوف المتخصص المحترف أو المعلم، والمنصرف عن الحياة العامة للدولة والمجتمع، والمنشغل تماماً في عمل التدريس أو البحث في معهد فلسفي أو جماعة فكرية لا تظهر لدى الإغريق قبل عصر الإسكندر الكبير، وعلينا أن ننتظر حتى عهد الإمبراطورية الرومانية لنرى أتمَّ الأمثلة على هذا الطراز في العالم القديم. كان بارمنيدس في ريعان شبابه عام 475 تقريباً، وهكذا فقد كان معاصراً أصغر سناً من هيراقليطس. وقد عبر عن قناعاته الفلسفية في عمل مطول كتبه في صيغة شعر متدنٍّ على الوزن الملحمي السداسي التفاعيل الذي كان أقدم وسيلة للتعبير الأدبي عند الإغريق. وقد وصلت لنا شذرتان طويلتان متواصلتان من جزئي هذه القصيدة، هما «الطريق إلى الحقيقة» و«الطريق إلى الظن». يمتاز الاستهلال فيها بجميع الزخارف التي ينطوي عليها كتاب استلهام «أورفي». يُنقَل الشاعر إلى «بوابات الشمس»، تحرسه العدالة، ومن داخلها يتلقى وحي الحقيقة من إحدى الإلهات. غير أن تأثير التراث الإيطالي الأورفي-الفيثاغوري على بارمنيدس لا يمضي أبعد من ذلك بكثير. فلا أثر لديه من الديانة الفيثاغورية، والعناية بالنفس، بل إن تصوره الكلي عن طبيعة الواقع يختلف اختلافاً عميقاً. وقد اعتبر مؤرخو الفلسفة اليونانية القدماء مذهب بارمنيدس مشتقاً من مذهب أكسينوفان الكولوفوني، وهو معلم ديني

متجول أكثر منه فيلسوفاً، عاش في النصف الثاني من القرن السادس، وهاجم الأساطير التقليدية، وبشّر بنوع من الإحيائية الشاملة: فكان الله عنده واحداً، كلي الفعل، لا يتحرك، يحكم الأشياء جميعاً بقوة فكره وأيضاً (بقدر ما نستطيع أن نستخلص من الشذرات الباقية من أكسينوفان) روح العالم الكامنة التي تتخلل كل شيء(*). ولكن لا يوجد دليل فعلي على أن بارمنيدس تأثر بأكسينوفان، بل كان فكره مختلفاً جداً. النقطة الوحيدة التي يشتركان بها هي اعتقادهما بأن الواقع كله واحد، غير أن الرجلين يدركان وحدته بطرق متمايزة ومتعارضة.

وأهم ما يميز طريقة تفكير بارمنيدس هو أنه أول فيلسوف يوناني يلجأ إلى التعليل العقلي. إذ لم يقم المفكرون الإغريق الأوائل، بقدر ما نعرف عنهم، بأية محاولة لإقامة صورة العالم على أساس التعليل المنطقي، أو الدفاع عنه عن طريق الحجة العقلية. ومنطق بارمنيدس، مهما بدا بدائياً، هو نقطة الانطلاق التي تطور عنها الجدل الأفلاطوني، والمنطق الأرسطي، والتراث الغربي في التعليل الفلسفي بأسره. القضية الأساسية عنده هي التالية: «ما يوجد يوجد، ومن المستحيل عليه أن لا يوجد». هذا هو «طريق الحقيقة». اللاوجود المطلق شيء غير مفكر فيه إطلاقاً، ولا يمكن للفكر أن يتبع طريق ما لا يوجد. وهكذا فالنتيجة المستقاة من التجربة الحسية وقبِلَها الفلاسفة الأوائل جميعاً، وهي القائلة إن الأشياء بمعنى من المعاني «توجد ولا توجد»، وأن التغير يحدث، فتظهر كيانات جديدة وتختفي حالات قديمة، يرفضها بارمنيدس بوصفها وهماً. يعني فعل الكينونة «يوجد» (is) عند بارمنيدس معنى واحداً فقط، هو الإطلاق التام. يعني «ما يوجد» الواقع الموجود فعلياً بأسره ولا شيء سواه. وكل

(*) [كان أكسينوفان أكثر أهمية مما يُقترح هنا. فتصوره عن الله الذي يتخلل كل شيء، والذي يوجه كل الأشياء بقوة فكره، كان تصوراً أصيلاً، وقد أسهم مع هجماته على النزعة التجسيمية واللاأخلاقية في الدين التقليدي، إسهاماً جيداً في تحديد المسار المستقبلي للاهوت الفلسفي عند الإغريق، الذي استمر ككل في التأكيد المتزايد على أن الله، على حد تعبير أكسينوفان، «لا يشبه البشر الفانين في الجسم أو الفكر» (الشذرة 23)، وقد أثر أيضاً في اللاهوت المسيحي باتجاه لاتجسيمي- ملاحظة من الطبعة الثالثة].

التمييزات التي وضعت بين مختلف معاني «يوجد» التي تبدو لنا معنى مشتركاً بالغ التجريد إنما اشتغل عليها أفلاطون عند محاولة حل المعضلة التي أثارها بارمنيدس بوجه الفلاسفة اللاحقين، واستأنفها أرسطو بعده.

4. لقد افترض الفلاسفة الأوائل جميعاً بأن العدم لا يصدر عنه إلا عدم، وأن العالم مستمد من مبدأ واحد باقٍ أبداً. وبهذا المعنى كان الواقع عندهم واحداً. يفترض بارمنيدس هذا الافتراض مثلهم، ولكن ما دام فعل الكينونة «يوجد» يعني لديه: «يوجد تماماً وفعلياً وعلى نحو كامل، ويوجد هو كل ما يمكن أن يوجد»، فإن الواحد الأولي لديه يبقى غير خاضع للتغير ولا يتحرك. فهو لا يقل ولا يزيد ولا ينقسم. ولا يصدر عنه شيء. والكونيات المستفيضة الواردة في الأساطير القديمة ولدى الفلاسفة الأوائل إنما هي أشياء مستحيلة، وضلالات يثبت العقل بطلانها. يكشف بارمنيدس عن اقتناعه بأن العملية المنتظمة التي يفضي إليها البرهان المنطقي تدل على أن «الحقيقة الواحدة» لديه لا تستحدث ولا تفنى ولا تتحرك أو تتغير، وأنها متماثلة الذات وغير قابلة للانقسام، وأنها متواصلة ومتساوية في كل جزء منها، وأخيراً أنها محددة وتتمتع بشكل عالم يحتل الفضاء برمته. فلا وجود للفراغ فيه. والحقيقة أنها صلادة هندسية، ذات خصائص ليست بمادية ولا روحية، بل مجرد خصائص رياضية ومنطقية. ذلك هو الواحد عنده، والحقيقة الوحيدة التي يمكن البرهنة على وجودها والإيمان بها عقلياً. وميله إلى الوحدة، والسكون والحد، وهو الميل الذي حمله بعملية فظة من الاستدلال المنطقي إلى القطب النقيض لهيراقليطس وإلى إنكار الوجود أو حتى الإمكانية المنطقية للعالم كما يتبدى لنا عن طريق الحواس، هو ميل فيثاغوري في جوهره، لكن مذهبه يدمر الكونيات الفيثاغورية تدميراً كاملاً بوصفها أيونية، وكذلك الديانة الفيثاغورية. ويطلق بارمنيدس على الواحد لديه اسم «الإلهي» (التي ربما لم يكن معناها ليزيد على الأبدي وما لا يتغير)، ولكن يبدو أنه لا يسند له أية أهمية دينية.

بعد هذا كله من المروع أن نجد كامل القسم الثاني من قصيدة بارمنيدس ينشغل بنشأة أكوان تقليدية طويلة ومستفيضة. ويوضح بارمنيدس غاية التوضيح

عند مطلع القسم الثاني أنه لا يقدم رواية للحقيقة كما يكشف عنها العقل، بل فقط «نبذة عمّا يبدو للبشر الفانين». غير أن هذه النبذة عن عالم المظهر تمتاز بسمات أصلية متعددة، وليس فيها ما يوحي بأنه قد وضع وجهات نظره في الصدارة. وأكثر التفاسير احتمالاً لما يفعله وما يتناسب مع الكلمات التي يطلقها أنه في حين كان متيقناً أن الاستدلال العقلي وحده يفضي إلى معرفة الواحد والحقيقة الوحيدة، التي هي العالم، فإنه لا بدَّ من تقديم بعض الروايات والاحتمالات الفضلى عن هذا السراب الغريب، حيث ينكشف عالم المظاهر أمام حواسنا. وهناك برزخ فاصل بين الحقيقة الواحدة، والمظاهر المتغيرة المتعددة، ولقد كان بارمنيدس حصيف الذهن بما يكفي لرؤية هذا، وبقدر ما يمضي استدلاله فتلك هوة لا تُردَم.

5. لقد قدم بارمنيدس للأجيال اللاحقة من الفلاسفة معضلة الواحد والكثير في أجلى صورها وأحدِّها، وبفعله ذلك، دمّر الأسس التي تقوم عليها الفلسفة الطبيعية القديمة، التي يرتقي فيها الواحد الحيّ والمتغيّر بصورة طبيعيّة إلى كائنات كثيرة من كائنات العالم الذي نعرفه. لقد كانت المعضلة التي واجهت بارمنيدس معضلة منطقية فعلاً، ولم يتمّ حلها حلاً وافياً حتى أوضح أفلاطون، في محاورة «بارمنيدس» وفي «السفسطائي»، أن الاستدلال العقلي عند سلفه الهائل لم يكن شاملاً كما كان يبدو، غير أن أتباع بارمنيدس المباشرين حاولوا الاهتمام بالمشكلة التي أثارها أمامهم بطريقة طبيعية وكونية. وقبلوا بمذهب بارمنيدس حتى النهاية. فلم يعد يوجد في مذاهبهم أي تغير حقيقي أو نمو أو تطوّر لأية مادة حية. وبدلاً من ذلك، صارت توجد لديهم تواليف من عدد من الأجسام، التي يتسم كل واحد منها بعدم التغير والبقاء، وفي الحقيقة فقد منح له أغلب خصائص «الواحد» الأحد عند بارمنيدس. يحرك هذه الأجسام العنصرية وينظمها سبب أو أسباب متحركة منفصلة. وانفصال السبب المتحرك والمنظم هذا عن الأجسام التي يحركها وينظمها حدث ذو أهمية فائقة في تطور الفلسفة اليونانية. فهو يشير مباشرة نحو اللاهوت عند أفلاطون، حيث النفس الكبرى، أو الصانع (Demiurge) الذي يشكل العالم المادي ويحكمه.

إثنان من أهم «التعدديين»، كما صار يطلق على جماعة المفكرين اللاحقين في حقبة ما بعد بارمنيدس مباشرة، هما إمبادوقليس الأغريغينتي وأناكساغورس الكلازوميني، وكان كلاهما في ريعان شبابه في العقود الأولى من النصف الثاني من القرن الخامس. وإلى جانبهم كانت تقف جماعة غير معروفة كثيراً أو لا نكاد نعرفها ولكنها كانت ذات تأثير كبير من فيثاغوريي الجيل الأصغر سنّاً الذين كانوا يعلِّمون نوعاً من «الذرية الرياضية»، وهو مذهب يكون الواقع بأسره بمقتضاه قائماً في الأساس على وحدات رياضية غير منقسمة، ويبدو أن الجماعة قد وضعت في الصدارة كونيات موسعة تدور فيها الأرض والشمس والأجرام السماوية الأخرى حول نار مركزية (وربما كانت هذه الكونيات تنتمي إلى القرن التالي). ولعلَّ جهد زينون الأيلي، تلميذ بارمنيدس وتابعه الرئيس، قد انصبَّ ضدَّ هؤلاء الفيثاغوريين ونظريتهم عن الكمية المنفصلة. وكان زينون الذي ينتمي أيضاً إلى منتصف القرن الخامس قد وجه مغالطاته عن «أخيل والسلحفاة» و«السهم» و«العدّاء» و«السباق» التي تستطيع حتى الآن أن تحيّر كل من لم يتدرب على الرياضيات العالية، وكانت مصممة لإثبات أن النتائج التي يسفر عنها افتراض الحركة (كما فهمها الفيثاغوريون) كانت أكثر محالاً وخطلاً من النتائج التي يسفر عنها افتراض بارمنيدس أن الحركة هي ضلال غير عقلي للحواس.

6. إمبادوقليس القراغاسي هو علم من الأعلام البارزين في التراث الأورفي الكامل في جنوب إيطاليا وصقلية. كان في الوقت نفسه فيلسوفاً وسياسياً وشاعراً، تنطوي الشذرات الطويلة التي بقيت لنا من قصيدتيه اللتين عرض فيهما كونياته ومذهبه في النفس ومصيرها على شعر حقيقي، يختلف اختلافاً تاماً عن منظومات بارمنيدس المصطنعة. كان شخصاً تجمعت حوله الأساطير والخرافات، وقد بقيت شهرته وتأثير فلسفته مدى أجيال عديدة بعده. ومنهجه معقد غاية التعقيد. تمثل العنصر السلبي «جذور» أربعة أو أجسام أولية، عنصرية، هي **النار والهواء والأرض والماء**، التي صارت فيما بعد العناصر الأربعة المعيارية في الفلسفة اليونانية. وهناك علتان متحركتان: مبدأ التوحيد،

وهو المحبة أو أفروديت، ومبدأ التقسيم، وهو الكراهية أو أريس، والعملية الكونية هي دورة تتكرر أبداً يسود فيها كل واحد منهما على الآخر. تبدأ العملية بـ«الكرة» التي تختلط فيها العناصر الأربعة اختلاطاً تاماً تحت الهيمنة الكاملة للمحبة. وهذه «الكرة» (Sphairos) عند إمبادوقليس مفهوم يرتبط ارتباطاً حميماً ببيضة العالم الأورفية، كما أن فكرة الخليط التام أو توازن العناصر المتناقضة من حيث هي حالة تدل على الصحة أو الاكتمال هي فكرة ذات أهمية كبرى في الطب والأخلاق عند اليونان، وربما كانت أكثر عمقاً وبقاءً في تأثيرها مما يتصوره العموم. وتأتي المرحلة التالية في الدورة حين تسود الكراهية، حتى يتم الوصول إلى حالة انفصال العناصر التام. ثم تسود المحبة مرة أخرى، حتى تعود الدورة أخيراً إلى نقطة بدايتها، وهي خليط العناصر في «الكرة». ولا توجد الكيانات الفردية والعالم كما نعرفه إلا في المراحل الوسطى، حين لا يكون هناك انفصال تام أو انصهار كامل بين العناصر.

كان إمبادوقليس يجمع مع هذه الكونيات المذهب الأورفي التقليدي في النفس كاملاً بأصلها الإلهي، وسقوطها، وحالات التناسخ المتعاقبة التي تتعرض لها، وعودتها النهائية إلى صحبة الآلهة. أما الكيفية التي ربط بها هذا المذهب مع كونياته فإن الشذرات المتبقية من قصيدتيه لا تتيح لنا أن نقطع بشيء حولها، ولكن يبدو أن ما لا ريب فيه أنه جمع بين الإثنين في علاقة أرضته. وكثير من تفاصيل علم الحياة والفلك عند إمبادوقليس مبعث إثارة وغرابة، وقد أثرت في الفلاسفة والشعراء اللاحقين، ولكن لا يوجد متسع لعرضها هنا.

7. يقابل إمبادوقليس في النصف الآخر من العالم اليوناني أنكساغورس الكلازوميني الأيوني ذو الذهن الصافي الموضوعي، الذي كان صديقاً لبرقليس، وشخصية مهيمنة في الحياة العقلية لأثينا في عهد برقليس. يعاود الظهور لديه موقف الحس المشترك واللامبالاة الدينية لدى الملطيين، ولكن بما أنه عاش بعد أن أحدث بارمنيدس ثورته في التفكير الإغريقي، فإن مذهبه، كما يعرضه التراث الأيوني نثراً، كان من النمط التعددي الجديد. ومذهبه عن الأجسام الأولية العنصرية الثابتة التي تتحول علتها المتحركة إلى كون هو محاولة مثيرة وبطولية

لحل مشكلة التغير والتعدد اللانهائي للأشياء أكثر إرضاءً مما فعلته نظرية إمبادوقليس عن العناصر الأربعة. ولسوء الحظ، فإن الدليل الذي يسوقه في الشذرات الباقية والتلميحات التي يحيل فيها أرسطو إلى مذهبه ليست بالسهلة على التأويل أبداً، وتسود بشأنها اختلافات كبيرة بين العلماء المحدثين حول ما كان يقصده أنكساغورس حقاً. ومن المحتمل أن الخط العام لفكره كان شيئاً شبيهاً بالتالي: جميع الجواهر الطبيعية، كاللحم والعظم، والجواهر العضوية الحيوانية الأخرى، والجواهر النباتية، وكذلك الأضداد عند الملطيين أو «الجواهر الجوية»، كالحار والبارد. . .الخ، والأضداد المتعلقة بالتغذية، كالحلو والمر. .الخ، هي جواهر أولية عنصرية، بمعنى أنها لا يمكن أبداً إرجاعها في النهاية إلى عناصر أخيرة مثل «الجذور الأربعة» عند إمبادوقليس. والأجزاء دائماً أشبه بالكل، مهما أمعنتَ في تقسيمها. كيف يمكن إذاً تفسير التغيرات، كتحولات الغذاء عند الهضم؟ هنا يختلف المؤولون المحدثون بعنف. الشيء الأكيد أنه كان يعتقد أن «الأشياء ليست مقطوعة عن بعضها بفأس». فالأضداد التقليدية، كالحار والبارد. .الخ، لا توجد أبداً بمعزل عن بعضها، وهناك بمعنى ما «نصيب لكل شيء في كل شيء»، وسواء أكان المقصود من هذه العبارة حضور آثار الأشياء في الأشياء، وهو ولا شك أنصبة صغيرة من كل شيء آخر (ولذلك فالشيء يكون فقط من خلال هيمنة كبيرة لعنصر من نوع واحد في مكوناته المركبة)، أو يجب العثور على حل أكثر براعة.

العلة المحركة عند أنكساغورس أكثر أهمية من أجسامه الأولية العنصرية. وهو يسميها، وكان أول فيلسوف إغريقي يفعل ذلك، باسم «العقل» (Nous)، أي الذهن أو الوعي. ومن غير المحتمل، خلافاً لسواه من الفلاسفة ما قبل سقراط، أن يكون قد فكّر بأنها غير مادية، فهي بالأحرى مركبة من مادة مصفاة ومن نوع لطيف. وهي «غير مخلوطة» ومتميزة دائماً عن كتلة الأجسام الأولية التي تحركها، برغم أنها تتخلل جميع الأجسام. وهي متحركة في الجوهر (من حيث الإمكان)، وبالتأكيد فهي مصدر الحركة المرتبة لكل ما عداها. ويتمّ فهم هذه الحركة المرتبة بوصفها عملية انفصال تدريجي وتميز عن خليط أصلي، يأتي من خلاله عالم الأشياء المفردة (وربما عوالم كثيرة أخرى) إلى الوجود.

فالعناصر، التي يكون أكثرها حاضراً في الأجزاء الصغرى حضوراً غير ذي تميز، هي مختلطة في العماء. ثم يطلق العقل «دوامة»، أي حركة دائرية في العماء، فتبدأ عملية انفصال منظم، كثيراً ما يكمن في العالم الذي نعرفه، وهكذا لا ينظر إلى «العناصر الأربعة»، المتمثلة في النار والهواء والأرض والماء، كمجرد بسائط، بل هي مركبات تحتوي على قسم من الجوهر العنصري، الذي يكون بعضه، كالحار والساطع في النار، كبيراً بما يكفي لأن يدرك. مع ذلك، لا داعي للافتراض بأن أنكساغورس قد استخدم العقل كمجرد حيلة لكي يحرك العماء. فهو القوة المحركة والموجهة في عملية التكوين المنظم للعالم بأسرها. ولم تكن شكوى سقراط ضد أنكساغورس في محاورة «فيدون» لأفلاطون تكمن في أنه جعل العقل مجرد قوة آلية للتحريك، بل في أنه لم يقم بمحاولة تفسير الغاية التي يتحرك من أجلها وكيف نظم الأشياء جميعاً على خير وجه. ولعلَّ أرخيلاوس الأثيني الأنكساغوري في القسم الثاني من القرن كان يمتلك قدراً كبيراً من الآلية والمادية في نظرته للعملية الكونية.

لقد فسّر أنكساغورس الإحساس بالقول إننا نجرّب الحرارة والبرودة والضوء وبقية الكميات المحسوسة الأخرى عن طريق حضور أضدادها فينا. فالإحساس يعتمد على النقائض. يتم تبريد الحار فينا، وتسخين البارد عن طريق التماس بشيء خارجي حار أو بارد. لكن إمبادوقليس، من ناحية أخرى، كان يعتقد أننا «نعرف الشبيه بالشبيه»، فالنار مثلاً تعرف بحضور النار فينا، والهواء بحضور الهواء... وهكذا. وقد استمر الخلاف حول ما إذا كنا نعرف الأشياء عن طريق الشبيه أو النقيض حتى الحقبة الكلاسيكية من الفلسفة الإغريقية، وهذا ما دفع أرسطو إلى تطوير مذهبه المتميز عن الإدراك الحسي[*].

(*) [تتواصل مناقشة نظرية أناكساغورس حول المادة بصرامة. ويبدو لي أن النبذة المقدمة هنا تقترب من المعنى الذي قصده في الأرجح، مع ملاحظة الإضافات المهمة التالية. كان أناكساغورس يعتقد بإمكانية القسمة اللامتناهية للمادة، وحتى الكمية المتناهية في الصغر لأي شيء تنطوي على عدد لامتناه من الأجزاء، ولأن هناك «نصيباً من كل شيء في كل شيء» تتضمن هذه أجزاءً من كل شيء آخر، فلا يمكن للمرء أن يعزل أصغر الأجزاء في أي جوهر في حالة خالصة. لكن المادة تميل إلى أن تتخثر في «بذور»، أو =

8. أتباع التراث الأيوني الآخرون في القرن الخامس أقل أهمية، برغم أن ديوجين الأبولوني بمذهبه القائل بالهواء الإلهي العاقل المنظم للعالم مهم وقد مارس بعض التأثير(*). على أن الذريين، وهم الأكثر أصالة في المدارس التعددية، لا بدَّ أن يحظوا ببعض التفصيل، لا بسبب أهميتهم في تطوير الفلسفة الإغريقية الذي لم يكن كبيراً، بل بسبب الاهتمام الذي أعير لهم في الأزمنة الحديثة. وهم يجمعون جمعاً غريباً بين مادية فظة وعدم اطمئنان للبراهين المستمدة من الحواس. وليس الإطار العقلي لديهم بالإطار العلمي على التخصيص، ويتمثل المفكر اللاحق الوحيد الذي يقبل بالمذاهب الذرية في شخص أبيقور العقائدي جداً وصاحب العقلية غير العلمية بعمق.

أول الذريين، وهو لوقبيوس الملطي (عاش في النصف الثاني من القرن الخامس)، هو شخصية شبحية لا نستطيع تمييز تعليمه بوضوح عن تعليم سلفه ديمقريطس، وهو شخص صارم وظريف ولد بحدود عام 460، وأوجد مدرسته في أبديرا بحدود عام 420. يتخطى منهجه المصاعب التي أثارها بارمنيدس من خلال تجاهلها وحسب. ولم تكن المحارج المنطقية لتعني له شيئاً، برغم أن منهجه يكشف عن تأثير زمنه، وهو تعددي من حيث النوع، ولكنه أكثر انضباطاً بالمادية والآلية من منهجي إمبادوقليس وأنكساغورس. فالأجسام الأولية لديه هي الذرات، وهي قطع مادية صغيرة تقبل الانقسام منطقياً إلى أجزاء -وذلك ما لم يكن ليهمه- لكنها غير منقسمة مادياً، فهي أجزاء لا تتجزأ (atomoi)، ولا نستطيع تقطيعها. ولها أنواع مختلفة من الأشكال والحجوم، فهي جواهر صلبة كالمعادن المصنوعة من ذرات معقوفة تقترن ببعضها بقوة، وجواهر جميلة ولطيفة مثل الهواء والنار، أو نفس الذرات الصغيرة الصقيلة المدورة، المتحركة

= أجزاء صغرى تنقسم لانهائياً ومعقدة، ولكن يهيمن عليها شيء واحد بقوة. وهذه «البذور» هي الوحدات الأساسية التي يكوّن منها العقل العالم- ملاحظة من الطبعة الثالثة].

(*) [كان ينبغي أن أذكر أن ديوجين الأبولوني ربما كان مؤسساً وهو بالتأكيد من أوائل المفكرين الذين اجترحوا التفسير الغائي المذكور في الفقرات التالية- ملاحظة من الطبعة الثالثة].

جداً، كالهباء في شعاع الشمس. تتحرك هذه الذرات حركة دائمة. ولا علة لحركتها، إذ لا توجهها قوة. بل يفترض فيها أن تفسر كيفية الوجود وحسب. ولكي يكون لها مكان تتحرك فيه، يفترض وجود مكان خالٍ أيضاً، بصرف النظر عن قانون بارمنيدس القائل إن اللاوجود المطلق الخالي لا يمكن التفكير فيه على الإطلاق. تلك هي الوقائع الأساسية الوحيدة: الذرات والخلاء (أو الفراغ)، وكل ما عدا ذلك من عوالم متعددة يمكن أن يوجد منها الكثير، وجميع الكائنات الفردية فيها، فهي مجرد نتاج للالتقاء العشوائي للذرات في حركتها اللانهائية في الخلاء. ينطبق ذلك على النفس البشرية والآلهة كما ينطبق على كل شيء آخر.

يرافق هذه الفيزياء المادية عدم ثقة بالحواس، التي لا تقدم إلا نوعاً من «المعرفة الزنيمة بالواقع»، واعتماداً حصرياً على العقل للعثور على حقيقة الأشياء. وهذا ضروري للمنهج (إذ لا تشبه الأشياء جميعاً التجمعات العشوائية للذرات) ولكنه يستمده من بارمنيدس أكثر مما يستمده من أيونيا. وقد اجتمع لدى ديمقريطس على نحو مثير للفضول نوع من تقدير الملاحظة التفصيلية للظواهر (وبالطبع تختلف هذه اختلافاً تاماً عنها لدى العلماء المحدثين، الذين تتيح لهم دقة الأدوات العلمية ووسائل التجريب الرهيفة والملاحظة المباشرة أن يحصلوا على بينات تدركها الحواس حول خصائص الأشياء وبناها التحتية التي تخفى على الملاحظة العرضية). والنظام الأخلاقي الذي يقترحه ديمقريطس هو المثال الأول على نمط سيشيع شيوعاً كبيراً فيما بعد، حيث توضع راحة البال والسكينة التي لا يعكر صفوها شيء، المستمدة من المعرفة العقلية بطبيعة الأشياء، في الصدارة بوصفها الغاية التي يجب أن يصبو إليها الإنسان. وكونه كان معنياً بالأخلاق على العموم، وأراد تعليم نوع من النظام الأخلاقي، يبيّن بوضوح أننا على عتبة حقبة جديدة في الفلسفة اليونانية. فنحن نعبر من العالم الفكري لدى الفلاسفة ما قبل سقراط، بانشغالاتهم التي تكاد تكون كونية حصراً أو كونية-دينية، إلى اهتمامات سقراط ومعاصريه (كان ديمقريطس أصغر سناً من سقراط بعشر سنين) مع حرصهم العميق على الحياة الصالحة والغاية المناسبة للإنسان.

9. نستطيع إضافة ملاحظة عن الموقف الفلسفي للأطباء اليونانيين العظام في القرن الخامس. تنكشف لنا ممارستهم وفكرهم في مجموعة من إحدى وأربعين مقالة انتقلت في العالم القديم من عمل أشهر مشاهير أطباء اليونان، أبقراط الكوسي (ولد بحدود عام 450). توضح هذه المقالات أن الطب لدى الإغريق في القرن الخامس قد بلغ أعلى مستوى من أي علم آخر، ويوضح بعضها أيضاً شيئاً آخر لم نكتشفه في عالم فلاسفة ما قبل سقراط، ينم على موقف علمي أصيل. وليس مؤلفوها بمعنيين بالتأملات المعاصرة عن طبيعة العالم المادي، مع تأسيسهم المقتصد جداً للملاحظة والتجريب. وهم يركزون على التشخيص الدقيق، والملاحظة المضبوطة للوقائع المتوفرة، والمعالجة التي أثبتت التجربة جدواها. على أن بعض الكتاب الآخرين في المجموعة متأثرون تأثراً عميقاً بالتأمل المادي للقرن الخامس، وظلوا يعتقدون أن فهم طبيعة العالم ضروري لفهم التكوين الجسدي للإنسان. ويجب أن نتذكر أن نظرياتهم عن العالم، خلافاً لنظرياتهم عن الإنسان، لم يكن بالإمكان السيطرة عليها عن طريق التجربة والملاحظة الدقيقة مع التقنيات التي كانت متوفرة لديهم، ولذلك فقد كانت النوعية العلمية لعملهم محكومة بالتناقص على قدر ما كانوا متأثرين بالتأملات المادية للفلاسفة.

ها قد وصلنا إلى نهاية جولتنا في الفلسفة ما قبل سقراط، ونحن على وشك الدخول في عالم فكري مختلف جداً تابع فيه سقراط بلا كلل مبحثه عن ماهية الإنسان وطبيعة الحياة الصالحة. ويمكننا الإيجاز بالإشارة إلى أهم تلك العناصر التي انتقلت إلى فكر أفلاطون من فكر أسلافه، ومن خلاله أثرت في التطور اللاحق في التراث المركزي للفلسفة الأوربية (سيشار إلى الاستفادة من فكر ما قبل سقراط لدى الرواقيين والأبيقوريين في المكان المناسب). يستمد أفلاطون من الملطيين كثيراً من تصوره عن مادة العالم الطبيعي. ومن الفيثاغوريين يأتي جوهر مذهب أفلاطون عن طبيعة النفس ومصيرها، وإصراره على الصورة الأبدية والنظام بوصفهما الواقع الأرقى أهمية والموضوع المناسب للعقل، والتأكيد الذي يوليه فكره للرياضيات والفلك. ومن هيراقليطس يأخذ نظرته لانتقالية جميع الأشياء المحسوسة وسيلان العالم المادي. ويترك له

بارمنيدس فكرة واضحة، وإن لم تكن كافية، عن الوجود الأبدي، وبدايات الاستدلال المنطقي، ومشكلة منطقية ليحلها. وهو يأخذ من التعدديين انفصال المادة والعلة المحركة، ومن أنكساغورس على الخصوص فكرة أن العلة المحركة هي العقل، برغم أن العقل الكوني عند أفلاطون، كما سنرى فيما بعد، هو قوة مختلفة جداً، ومفهومة على نحو أعمق بكثير من «النوس» عند أنكساغورس. غير أن جميع هذه التصورات الموروثة عن الأسلاف تتحول وتتطور ويعاد ترتيبها في ضوء تعليم سقراط وشخصيته. فلقد كان سقراط هو الذي مارس أعظم نفوذ لا نظير له على أفلاطون، ولقد كان سقراط هو الذي غيّر طبيعة الفلسفة الأوربية بأسرها واتجاهها العام.

(3)

السفسطائيون وسقراط

1 . كانت الحقبة التي عاش فيها آخر الفلاسفة المذكورين في الفصل السابق فترة جيشان عقلي غير مسبوق لدى الإغريق. انتهت الحروب الفارسية الكبرى لأسباب عملية مع معركة «بلاطيا» عام 379. ثم تلت ذلك «السنوات الخمسون العظيمة»، حين أصبحت أثينا القوة العظمى في اليونان، وبلغت اليونان، ولا سيما أثينا، ذروة الرخاء المادي وأقصى درجات التميز في إنجازها الفني. لكنها أيضاً كانت الفترة التي تتفسّخ فيها الأسس التقليدية للمجتمع الإغريقي بسرعة. ومن الجدير بالذكر أن الديانة الإغريقية والأخلاق في ذلك العصر، خارج حدود الطوائف الأورفية الصغرى، كانت تقوم حصراً على العادات والتقاليد السلفية. لم يكن لدى اليونانيين كتب مقدسة يستوحونها، وبالتالي لم تكن هناك كنيسة أو هيئة مرخصة من علماء اللاهوت لتأويلها. كما أنهم لم تكن لديهم في ذلك العهد أية أنظمة كبرى تعنى باللاهوت الفلسفي والأخلاق الدينية. كانت عبادة الآلهة، والقصص التي تروى عنها، وقوانين الأخلاق الخاصة والعامة، تعتمد جميعاً على تراث موروث، يتنوع إلى حد ما من مدينة إلى أخرى، ويختلف بالطبع اختلافاً كلياً عن التقاليد الدينية والأخلاقية لدى الشعوب غير اليونانية التي كان اليونانيون ما برحوا يوثقون أواصر الاحتكاك بها. والتراث حين لا يستند إلى الوحي أو العقل قد يكون قوياً قوة هائلة في سيطرته على الإنسان العادي، ومن المرجح أن الإغريقي العادي في تلك الفترة التي ندرسها الآن ولمدة طويلة بعدها بقي مستمراً في

الحفاظ على معتقداته التقليدية. لكنه، من ناحية أخرى، عرضة أيضاً للنقد العقلي إلى حد كبير عند أي تغير أو اختلال في البنية الاجتماعية التقليدية. وقد وجدت اليونان في القرن الخامس، ولا سيما في أثينا، مركزها السياسي والاقتصادي والعقلي، أن أسس نظامها الديني والأخلاقي التقليدية تزداد قصوراً باستمرار. وكانت الخلخلة التي أحدثتها الحروب الفارسية والتوسع المادي الجديد الكبير سببين مهمين للإفلات من مقاليد التراث، غير أن ذلك ربما كان مجرد نتيجة لتصدر الاتجاهات التي كانت تتبلور في العالم اليوناني الذي لم يهدأ سياسياً وعقلياً منذ بداية القرن السادس أو قبله. وليست النهاية المأساوية للعصر العظيم في الصراع الوحشي الطويل في الحرب البيلوبونيزية، التي احتدمت في الربع الأخير من القرن، واطراح النزعة الأخلاقية التي أفرزتها، سوى شاهد على قصور الأسس التقليدية عن الحفاظ على الطابع الذي وضع لها.

أدت الفلسفة الأيونية دورها في عملية تمزيق التراث القديم السلبية هذه، دون أن تضع شيئاً إيجابياً مكانه، لكن الدور الذي أدته كان على العموم دوراً يمتاز بالغموض والمداورة. ولقد كان هناك شيء من النقد المباشر والصارم للأساطير التقليدية (وهو شيء كبير الأهمية إذا أمعن المرء النظر فيه) وكذلك لممارسات العبادة التقليدية، على نحو ملحوظ من لدن إكسينوفان وهيراقليطس. لكن الفلاسفة لم يضعوا أنفسهم في العادة في موقع تناقض مباشر مع التقاليد القديمة. بل اكتفوا بتجاهلها، وأنتجوا صوراً للعالم لا تتوافق مع الآلهة وحسب، ولم تترك فيها سلسلة العلل الطبيعية المترابطة الآخذ فهمها آلياً بالازدياد شيئاً فشيئاً متسعاً للجهاز البسيط من الروادع الإلهية والهداية السماوية، كالصواعق والنذر، التي كانت تحرس الأخلاق التقليدية. أضف إلى ذلك أن الفلاسفة الطبيعيين لم يتفقوا فيما بينهم. كانت صور العالم التي يقدمونها متضاربة على نحو واضح وفاضح، وحين جاء أخيراً النقد المدمر الذي وجهه الأيليون، وفي طليعتهم زينون، بدا وكأنه يختزل الانهماك بالبحث عن الحقيقة المتعلقة بطبيعة الأشياء عن طريق العقل إلى مجرد خطل مرة واحدة وإلى الأبد. وقد رأينا سابقاً كيف اهتمّ بعض الأطباء الأبقراطيين بهذا الموقف.

فقد أداروا ظهورهم لكل من التراث والتأمل الطبيعي وركزوا اهتمامهم على ممارسة فنهم بحسب المعلومات التي توفرها الملاحظة المباشرة. وبطريقة مماثلة على نحو ما، التفت مواطنو الولايات الإغريقية المثقفون، وقد شعروا أن شكوكهم تتفاقم بالأسس التقليدية التي تقوم عليها حياتهم، وباعتقاد متزايد أن التأمل الطبيعي الذي شغل العقول المثقفة مدى جيل قبلهم كان عقيماً، وانصرفوا في النصف الثاني من القرن الخامس إلى تركيز مخلص على فنهم الخاص وشأنهم في الحياة. ويجب أن نتذكر أن واجبات المواطن، عند المواطن الإغريقي، ولا سيما المواطن الصالح في دويلات المدن الإغريقية، كانت الشيء الأهم لديه، الذي يستحوذ على اهتمامه ويستغرق وقته أحياناً. فالفن الذي ركّز عليه، إذاً، هو فنّ النجاح في الحياة العامة. وهو فنٌّ كان يتطلب وجود أساتذة معلمين، وكان المعلمون متهيئين كما ينبغي.

2. كان يطلق على هؤلاء المعلمين اسم «السفسطائيين»، وهو اسم لم يكن له هذا المعنى الرديء الذي نلصقه به الآن، قبل أن يكتب أفلاطون بعض حواراته. ولعلَّ أفضل طريقة لوصفهم تتمثل في القول إنهم كانوا معلمين جوالين لفن النجاح البالغ الأهمية في الحياة العامة. كانوا شخصيات عالمية، نشأوا في مختلف أطراف العالم اليوناني: بروتاغورس من أبديرا، وغورجياس من ليونتيني، وبروديكوس من سيوس، وهيبياس من إيليس، إذا اكتفينا بذكر أهم أربعة منهم. كانوا يرحلون من مدينة إلى مدينة، ويمنحون تعليمهم مقابل أجور مادية لشباب عوائل المواطنين الثرية، وبالطبع فقد مالوا إلى الانجذاب إلى أثينا. كانت البلاغة، التي هي فن الإقناع عن طريق الكلام الفصيح، هي الموضوع الأساس في دروسهم، وكانوا يدّعون أنهم قادرون على تعليم تلامذتهم كيف يتكلمون بـ«أقل» الكلام المقنع، ويحاججون كلا الطرفين في أية قضية. مع البلاغة، سادت الفنون اللفظية التابعة لها، كالقواعد ودراسة معاني الألفاظ (التي انصرف إليها بروديكوس على الخصوص)، وساد أيضاً تأكيد عام على جميع الفنون المتأنقة ومآثر الحياة. فصار الولع البارع والحذق الماهر بفن الإقناع مثلاً أعلى بالنسبة لهم ولتلامذتهم.

بالطبع لم يكن هؤلاء السفسطائيون فلاسفة بأي معنى. وهم لم يدّعوا أنهم فلاسفة على أي نحو، ولم تكن لهم أية جدوى للفلسفة بالمعنى الذي كان يُفهَم حينئذٍ، ألا وهو تحديداً، التأمل الطبيعي والكوني. وقد يصحّ وصف موقفهم من الحياة بأنه نزعة تعطيلية إنسانية. فبروتاغورس، الذي اعتبره أفلاطون مفكراً أكثر جدية من الآخرين، عبّر عن ذلك تعبيراً جيداً في مجموعة من الجمل التي وصلت إلينا: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، سواء ما تعلق منها بحقيقة تلك التي توجد، أو ببطلان تلك التي لا توجد»، «فيما يتعلق بالآلهة، لا أستطيع أن أعرف ما إذا كانت توجد أو لا، فهناك عوائق كثيرة تحول دون ذلك، منها عسر الموضوع وقصر العمر». كان الهم محصوراً بالحياة الإنسانية المتمدنة الناجحة، ولا وجود لمعايير مطلقة عن حقيقة أو ديانة أو أخلاق لا تتغيّر يجب أن يتطابق معها عقل الفرد. لقد عم نقاش، كان واسع النطاق في يونان القرن الخامس، حول ما إذا كانت الديانة والأخلاق أمرين طبيعيين، وجزءاً من النظام الجوهري الفطري للأشياء، أم مجرد شأن من شؤون العادة والتقليد. وبالطبع فقد أفضت النزعة الإنسانية النسبية للسفسطائيين بهم إلى قبول الخيار الثاني. كان الدين والأخلاق عندهم مجرد مسألة عادة من صنع الإنسان. ولم يكن ذلك ليعني، بالنسبة إلى الجيل الأول من السفسطائيين الكبار، أن على الإنسان ألا يرصد أخلاق دولة المدينة السائدة في المجتمع الذي يعيش فيه. وكما يوضح البرهان المعادي الذي يورده أفلاطون، فقد كان كبار السفسطائيين، من أمثال بروتاغورس وغورجياس شخصين يحظيان باحترام أخلاقي لا يقل عن احترام أي نفعي من العصر الفكتوري، ولقد أصيبا بصدمة قوية من جراء اللاأخلاقية الكلبية، ذلك المذهب القائل إن الأخلاق هي مجرد حق للقوي، وهو مذهب تطوّر بين الشبان الأذكياء الطموحين الذين سبق لهم أن علّموهم. مع ذلك، كان تأثير هؤلاء السفسطائيين قد ساعد دون شك في عملية التحلل، لأنهم حطموا حرمات التقليد في عقول تلاميذهم، ولم يضعوا بدلها شيئاً مناسباً. وهكذا مضى العصر، من أقوال أسخيلوس الرائعة، أعظم الشعراء المتدينين في اليونان، وتراتيل سوفوكليس، التي تضج بالنور والمجد، إلى القانون الأخلاقي الأبدي، إلى ذلك الشعور الذي يعتور بعض مسرحيات يوربيدس بأن كل ما في

العالم من قوى شر، أو يفتقر إلى الجدوى، وليس في الأرض أو السماء ما يثق فيه الإنسان، وأخيراً إلى العدمية الكلبية المطلقة عند قريطياس، ألمع الشباب المثقفين وأقسى الطغاة.

3. إذاً لم يساعد السفسطائيون في تحسين الوضع كثيراً. بل هم في الحقيقة جعلوا الأشياء تزداد سوءاً، وإن كان ذلك بدون قصد منهم. أما أولئك الذين بقوا مشدودين إلى التقاليد القديمة فقد كانوا بلا قوة ثقافياً، وإن كانوا قد ازدادوا ألماً وغضباً، ساخطين من هذه «العلوم الرفيعة» المخربة البغيضة. وتعرض بعض كوميديات أرسطوفانيس لعقليتهم، ولا سيما مسرحية «الغيوم»، لأن التقليديين من هذا النوع كانوا يشكلون الجزء الجم الغفير من جمهوره. وقد أثرت المحاكمات الدينية الكبرى، أيضاً، التي أبعدت ألكبيادس عن أثينا، وساعدت في خسرانها في الحرب البيلوبونيزية، حين اختلطت الشكوك بتدنيس المقدسات مع الشكوك السياسية، فأفرزت موجة واقعية من الهياج الشعبي، كشفت عن رد الفعل لدى التقليديين المتبرمين والغاضبين من الحركات الجديدة إلى نمط جديد من السياسيين الأرستقراطيين الشباب الذين تعلموا على أيدي السفسطائيين. على أنه في الوقت نفسه، كان هناك إنسان واحد، وإنسان واحد فقط بقدر ما نعلم، كان يحاول، في خضم هذا الاختلاط والتحلل، أن يجد حلاً أفضل لمشكلة الحياة الخيرة للإنسان، عدا المذهب الإنساني المصطنع أو اللاأخلاقية الكلبية أو الانشداد اللاعقلي المتعكر المزاج بعادات الأسلاف. وهذا الرجل هو سقراط. حين تجرع السم عام 399 كان في السبعين من العمر، وقد ولد في مكان آخر بحدود 470، بعد تسع سنين من معركة بلاطيا، وعاش فترة فعالية الاختمار العقلي، والتحلل الأخير ونزع الأخلاق. لقد عاش منذ عصر التأمل الطبيعي والكوني، ومروراً بعصر المذهب الإنساني عند السفسطائيين، حتى تلك الحقبة الأشد إزعاجاً حين كان بعض الشباب الذين علمهم السفسطائيون (وكان بعضهم أصدقاءه) يضعون موضع الممارسة النتائج المنطقية لتعليم أساتذتهم. وحين كبر في العمر، سخّر كل ما لديه من قوة كبرى تزداد عزماً وصلابة من أجل العثور على حل له وبثّه بين الناس.

وما من أحد سواه في تاريخ الفلسفة الأوربية بأسرها، كان قد غير اتجاه الفكر تغييراً كاملاً فقط من خلال ما كانه، ذلك أن فكر سقراط ينبع مباشرة ولزاماً على نحو خاص جداً من خصال الرجل وتكوينه الشخصي. لهذا السبب، أود تناوله وتقديمه من حيث هو إنسان، لا من حيث «المشكلة السقراطية»، حتى لو كان ثمن ذلك الوقوع في دوغماتية مفرطة. غير أن من المستحيل الحديث عن تعليمه أو عن شخصيته، دون أن نتحدث أولاً عن الشهادة التي يجب أن تقوم عليها فرضياتنا عن كل منهما. لم يكتب سقراط شيئاً، ولذلك فكل اتصال لنا معه لا بد أن يمر بالضرورة من خلال ما بقي مما كتبه معاصروه وأصدقاؤه وتلامذته عنه. ولقد كان الانطباع الذي تركه عندهم من القوة بحيث كان حجم هذه الكتابات كبيراً جداً، وكان الشكل الذي اتخذته مثيراً، ألا وهو شكل «المحاورة السقراطية». وكانت هذه المحادثة حواراً، إما متخيلاً بكامله أو قائماً على ذكريات مستعادة عن مناسبة فعلية، ظهر فيها سقراط بمظهر الشخصية الرئيسة، وهو يقوم بفعاليته الشهيرة عن طرح الأسئلة على الناس، متهماً إياهم بالجهل في أكثر القضايا أهمية، ومكرهاً إياهم على التفكير بأنفسهم والتطلع إلى الخير في أرواحهم. وأكثر هذه الأعمال التي نمتلكها أهمية من هذا النوع هي محاورات أفلاطون التي تنتمي (الغالبية العظمى منها) إلى فترة شبابه المبكرة والوسطى التي يكون فيها سقراط المتكلم الأهم بين أقرانه. وقد وصلتنا أيضاً كتابات من هذا النوع كتبها أكسينوفون، ويتخذ الجزء الأكبر من «ذكريات سقراط» شكل محادثات منقولة. ونحن نعرف، أيضاً، ولدينا أسماء بعض شذرات من المحاورات السقراطية التي كتبها عضو آخر من جماعة أصدقاء سقراط، وهو أسخينس الأسفيتي. أضف إلى ذلك أن لدينا صورة ساخرة مرعبة ومثيرة في «الغيوم» لأرسطوفانيس، يحث يقدم اسم سقراط بصورة مركبة يبدو أن المراد منها أن تمثل «العلم الرفيع» في أواخر القرن الخامس، كما يراه الأثيني المتوسط، والتي تجمع جمعاً مستحيلاً بين الخصال المميزة للمهتم بالكونيات الأيونية، والمتشيع الأورفي، والسفسطائي من أسوأ الأنواع (حتى يمكن مقارنة تأثيرها بتخيل ظهور شخصية تدعى ت. س. إليوت على مسرح لندن، وهو يلبس زياً دومنيكانياً وبلحية ورباط أحمر، معبراً عن

أفكار مستمدة من ماركس ومارتن والإشراقيين في خلطة مرحة). كما أن لدينا أيضاً شذرات قليلة من أقوال معاصرة له ومعلومات مشكوك بها تتفاوت قيمتها حفظها لنا مدرسيون يونانيون متأخرون، وبعض التعليقات الوجيزة التي كتبها أرسطو، وهي ذات أهمية كبرى في تحديد ما كان عليه تعليم سقراط فعلاً.

4. في هذه الشهادة، يتكوّن الجزء المهم على نحو لا يضاهى من الكتابات السقراطية لدى أفلاطون وأكسينوفون. وتأتي لنا المعرفة الأفضل والأعمق إلى حد كبير عن طبيعة سقراط وكيفية حياته من حوارات أفلاطون، صديقه الحميم وتلميذه. أما أكسينوفون، وهو جندي ثري ومالك أراضٍ، فهو كاتب نثر تاريخي متمكن ذو عقلية تقليدية نسبياً، لكنه لم يكن على معرفة جيدة بسقراط، ودوّن استذكاراته عنه بعد سنين كثيرة، دفاعاً عن ذكراه، ربما بمعونة كتابات سقراطية أخرى كانت متوفرة تحت يديه أصلاً. وما من أحد يفضل الآن صورة أكسينوفون عن سقراط على صورة أفلاطون، حيث يختلف الاثنان، برغم أن أكسينوفون مفيد في التوثيق وفي تكملة ما جاء به أفلاطون في بعض النقاط الفعلية. لكننا في الواقع نعرف من أفلاطون حقاً ما نعرفه عن شيخوخة سقراط، ونقول عن شيخوخته لأن أفلاطون عرفه عند نهاية حياته، وليس بمستطاعنا سوى أن نخمن تطوره العقلي المبكر الطويل وشخصيته التي صنعت منه ما كان عليه بعدئذٍ. كان شيخاً قبيحاً نحيلاً، أفطس الأنف، غليظ الشفة، كأنه حيْوان «الساطير»، بعينين جاحظتين قليلاً. وقد تمتع بصلابة وحيوية جسدية مذهلة، وكان مهملاً لحاجات الجسد، برغم أنه لم يمارس زهداً متعمداً، ويستطيع أن يعاقر الشراب مع أي رجل أدب في أثينا تحت الطاولة، إذا ما تطلبت المناسبة ذلك. كانت شجاعته الجسدية والأخلاقية كاملة، حتى أن المرء لن ينسى وصف أفلاطون له وهو يتراجع من المعركة: «كان يتخايل في مشيته كأنه طائر البطريق»، واثق الخطى، يبدو حصيناً بحيث لا يستطيع أحد أن يتدخل في شؤونه. وشجاعته الأخلاقية وإقدامه المطلق واستقامته، وهي الطريقة التي بقي ثابتاً على التصريح بها وفعل وفقاً لها ما بدا أنه صحيح وحق دون اعتبار للنتائج التي يمكن أن تلحق به هو شخصياً، كل ذلك يتضح على خير وجه في نفوره من

الاحتكاك بالحياة السياسية في المدينة. وحين احتاجت الديمقراطية لتعاونه في الإجراءات التمهيدية غير الشرعية لمحاكمات الخيانة الهائجة، أو حين طلبت أولغارشية الطغاة الثلاثين معونته في إحدى جرائمها بشكل قانوني، رفض بصراحة، برغم أن رفضه كان سيفضي في الحالتين إلى دفع حياته ثمناً. ومما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه النزاهة الأخلاقية قوة تركيزه العقلي المذهلة، التي أظهرها على نحو مثير في إحدى المناسبات، حين كان يؤدي الخدمة في الجيش الأثيني في «بوتيديا»، فوقف بلا حراك ليوم وليلة مفكراً بمشكلته، غير عابئ في الظاهر لما يحيط به أو لحاجات الجسد.

مع نهاية حياته وضع كامل هذه القوة العقلية والأخلاقية الهائلة والمركزة في تحقيق ما قبل به بوصفه رسالة إلهية. ونحن نمتلك رواية حسنة الإسناد عن ذلك، لا داعي للشك في حقيقتها. أعلنت عرافة دلفي، وقد استشارها أحد المعجبين بسقراط، بأنه أحكم وأعقل من في بلاد اليونان. صدم هذا الحكم تواضع سقراط، فواصل، كواجب اختارته السماء وألقته على كاهله، اختبار كل من يتاح له لقاؤه ممن اشتهروا بالحكمة بغية العثور على المعنى الذي قد تكون قصدته النبوءة، وهكذا توصل إلى النتيجة الشهيرة بأنه فعلاً أحكم الناس جميعاً، لأنه في الأقل كان يعرف أنه لا يعرف شيئاً، أما هم فجاهلون حتى بجهلهم. تشير القصة، إذا ما أخذناها جدياً كما هي، إلى تقوى سقراط العميقة والمباشرة، أكثر مما تشير إليه «العلامة الغيبية»، التي لا تشير إلى أي اعتقاد من ناحية سقراط وكونه على اتصال خاص بالعالم السماوي، فلا تدل على شيء، برغم ما أحيطت به من أسرار من لدن الكتاب المتأخرين، سوى على نوع من التوقع الأخرق لسوء الحظ.

لن أقول شيئاً عن محاكمة سقراط وموته من شأنه أن يعفي قرائي من واجب قراءة محاورات «الدفاع» و«قريطون» و«فيدون» لأفلاطون التي هي، ولا سيما الأخيرة منها، أعظم النصوص في النثر الأدبي الهيليني، والتي تتوفر لها عدة ترجمات جديرة بالإعجاب. مع ذلك لا بدّ من ملاحظة شيئين. الأول أن التهم التي وجهت لسقراط، والمتعلقة بتقديمه آلهة جديدة وإفساده الشباب، كانت تهماً واضحة البطلان، بحيث لم تكن سوى غطاء للتمويه على تهم أخرى

لم يكن بالإمكان التصريح بها علناً. ومن هنا يكمن وراء الاتهام الرسمي العداء الأثيني القديم للمثقفين، الذين كان يعتبرهم الإنسان العادي مسؤولين على نحو ما عن الكوارث والمصائب التي حلّت بالمدينة. إذاً فقد كان هناك استياء من الشخصيات السياسية البارزة ممن أظهرت مناهج سقراط في البحث والتساؤل مدى فراغهم، ولذلك اعتبروه ذا أثر تخريبي. وكان أكثر فتكاً تذكر صداقة سقراط مع ألكبيادس وقريطياس، مع الخائن الذي فعل أكثر من سواه لتحقيق هزيمة الأثينيين، ومع زعيم طغيان الثلاثين الذي يحضر الكلام عنه. وعلى نحو مشوش، ظن المواطنون، أو جماعة منهم، أن سقراط مسؤول عن سيئات هؤلاء الناس. على أن ما هو أكثر أهمية من فهم التهم فهماً صحيحاً هو أن ندرك أن موت سقراط كان بمعنى ما نتيجة استقامته الأخلاقية وخاتمتها. فلو لم يصرَّ على قول ما آمن تماماً بأنه الحق عن نفسه، ولو استعد على نحو ما لرد التهمة عنه، وقبل بالذهاب إلى المنفى لما كان يطرحه، لما مرّ الحكم عليه بالموت أبداً. ومن المحتمل أن المدعين والقضاة معاً ما كانوا ليريدوا موته. فلو لم يمضِ في الاستمرار على الخضوع التام لقوانين المدينة، وهو خضوع مارسه طوال حياته، لكان أمكن له أن يهرب بين محاكمته وإعدامه.

لقد تابعنا رواية أفلاطون متابعة كبيرة بقدر ما يتعلق الأمر بشخصية سقراط. لكننا حين نصل إلى تعليمه وفكره نواجه الصعوبة الحقيقية لشهادتنا. وهي أن نحسم إلى أي حد طوّر أفلاطون، في تلك الحوارات التي يكون فيها سقراط المتكلم الرئيس، ووسّع فكر أستاذه إلى نقطة أبعد بكثير مما وصله سقراط نفسه، لكي يستخلص ميتافيزيقاه الأصلية الخاصة به. أعتقد أن العادة الأدبية في ذلك الوقت، و«المحادثات السقراطية» على الخصوص، كانت تتيح له القيام بذلك. يزعم أرسطو، الذي كان على تماس شخصي مباشر بأفلاطون عدداً من السنين، زعماً بالغ الوضوح أنه فعل ذلك. وأعتقد أن من الممكن، عن طريق تطبيق شهادة أرسطو على حوارات أفلاطون، أن نعيد بناء نسخة متماسكة ومحتملة من تعاليم سقراط، مستمدة بالطبع من شخصيته، وأن نفسر معها تفسيراً مقنعاً الإجلال الضمني الذي أحيط به والتأثير العظيم الذي مارسه. وهي بإيجاز الصورة التي قبل بها أكثر المدرسيين الأفلاطونيين، برغم أن هناك

آراءً ثقيلة تقف على الجانب الآخر منها، لصالح جعل سقراط مسؤولاً عن قدر كبير من فكر أفلاطون. غير أن طبيعة الخلاف يجب أن لا يساء فهمها. وأعتقد أنه ما من أحد يزعم وجود قطيعة واضحة أو تناقض مطلق بين سقراط وأفلاطون في أية نقطة. بل يتعلق الأمر بالحد الذي يقف عنده أحدهما ويبدأ الآخر في عملية تطور متصلة.

5. ها هي إذاً الصورة التي أقترح تقديمها عن تعليم سقراط. لقد كان يعتقد، أولاً وقبل كل شيء، أن من شأن الإنسان أن يعتني بنفسه، وأن يجعلها خيرة قدر الإمكان، ولعل سقراط كان أول إنسان في أوربا تكوّنَ لديه تصور واضح ومتماسك عن النفس كما نفهمها، وحين أقول عن النفس، فأنا أعني الشخصية العقلية والأخلاقية، أي الذات المسؤولة في التعرف والتصرف على نحو صحيح أو مغلوط. قبل عصره، كانت النفس (وكانت كلمة «بسيخة» الإغريقية هي المستعملة وهي التي نترجمها الآن بالنفس) تعني للإغريقي المتوسط «نَفَس الحياة»، وهي مادة بخارية كانت ضرورية للحياة الجسدية، لكنها لم تكن أساس الشعور ومصدر الفعل، ولا يبقى منها بعد الموت سوى ظل واهن لا معنى له ولا قوة فيه. كانت «النفس» من دون الجسد شبحاً ذاوياً. عند هيراقليطس، كانت «النفس» أكثر أهمية بكثير، لأنها جزء من النار الإلهية الحية-أبداً، أي اللوغوس، وعند الأورفيين والفيثاغوريين، كانت إلهاً سُجِنَ في الجسد. لكن لا يبدو أنهم فكروا بالنفس بوصفها الشخصية الأخلاقية والعقلية، التي تجعل من الإنسان شخصاً واقعياً، وربما كان التمييز الذي رسموه بين الحياة الإلهية الخاصة بها والحياة الإنسانية التي سقطت فيها من الحدة بحيث حال دون ذلك. بعد سقراط، أصبح تصور النفس بوصفها شخصية والعناية بالنفس بوصفها أهم شيء في الحياة، تصوراً كلياً شاع بين المفكرين الإغريق. وهو واحد من أهم التغيرات وأكثرها حسماً في تاريخ الفكر الإنساني برمته، ولقد مهّد الطريق للمسيحية أكثر من أي تطوّر آخر في الفلسفة اليونانية.

والأسباب التي تدعو سقراط إلى جعل العناية بالنفس الفعالية الإنسانية العليا مهمة أيضاً. ينضوي الأول في التصور الجديد عن النفس ذاتها. فالنفس

هي التي تصنع الإنسان، وطيبة النفس أو سوؤها هو الذي يجعله عينة خيرة أو سيئة (وبالتالي سعيداً أو شقياً) من الإنسانية. غير أن ديانة سقراط أيضاً مما يجب أخذه بالاعتبار. تتركز تقوى سقراط العميقة التي ورثها أفلاطون في الإيمان بأن العالم تحكمه قوى الخير الإلهية العاقلة التي تأمر الأشياء جميعاً بالحسنى. ومن المحتمل أن سقراط لم يكن لديه ما يقوله عن طبيعة هذه القوى، وقد عبدها وفقاً للتقاليد الجارية في مدينته، وإن لم يكن ليحبذ الأساطير التقليدية مثلما فعل أفلاطون نفسه. المهم أن نلاحظ هنا أن تقوى سقراط، شأنها شأن أية تقوى تقوم على العقل، تجعل من نظرته للعالم بأسرها نظرة غائية. كل شيء مرتب على أحسن وجه، وهناك خير طبيعي ومناسب هو نهاية كل حركة وكل مسعى. وفيما يتعلق بقضية الإنسان، (ولا يهتم سقراط سوى بالحياة الإنسانية، وهو يترك لأفلاطون تطبيق مذهبه الكوني)، يتمثل الخير الطبيعي، وهي الغاية التي ينبغي أن يصل إليها بوصفها مادة الواجب الديني، في الصحة، التي هي الوجود الحقيقي الخيّر للنفس. هنا تتضح الأهمية الكبرى التي لا يمكن تخطيها لهذه الرؤية الدينية الغائية في التطوّر اللاحق في الفكر الإغريقي والأوربي كله على الفور، وستتضح مزيداً من الوضوح حين نستمرّ في هذه القصة.

6. إذاً كيف يمكن نيل هذه الصحة وخير النفس؟ يقول سقراط إنها يمكن نيلها حين تعرف النفس حقاً الخير وتتصرف بالنتيجة تصرفاً صحيحاً. وهو يصرّ، إصراراً غريباً، على أن الفضيلة هي معرفة الخير، إذ يصدر الفعل الصحيح بالضرورة من المعرفة الصحيحة، وبالتالي فكل شر هو شيء غير مقصود وناتج عن الجهل. وهذا المذهب القائل بأن الخير هو المعرفة ليس بالمذهب السخيف كما يبدو في الواقع. وإنه لصحيح تماماً أن الفلاسفة الإغريق على العموم كان لديهم فهم قاصر جداً للدور الذي تؤديه الإرادة في التكوين الإنساني، وإن سقراط وأفلاطون على الخصوص يستحقان نقد الحس المشترك الذي وجهه أرسطو من هذه الناحية. ولكن يجب أن نتذكر قبل كل شيء أن سقراط لم يكن يعني بـ«المعرفة» المعرفة المجردة بقضية ما فقط. بل

كان يعني الإدراك الكامل أو المباشر، أو الرؤية أو الحدس، أي فتح «عين النفس» أو تصويبها نحو رؤية مباشرة، وبالتالي كاسحة، للخير. ومن المهم أن ندرك وأن نتذكر أن هذا الإدراك الكامل والرؤية المباشرة والكاسحة للموضوع هو ما كان يعنيه أفلاطون والأفلاطونيون، وكذلك سقراط، من «المعرفة» في معناها الحقيقي الأرفع. فضلاً عن ذلك، فما من أحد يفعل الشر فقط لكونه يعرف أنه شر ورديء بالنسبة له. بل هو يفعل العكس دائماً، أي يتقصى شيئاً من الخير المتخيل، شيئاً كان قد أقنع نفسه بأنه الخير الأكثر أهمية له في تلك اللحظة. ولذلك ربما جاز القول بمعنى ما إن الرذيلة هي الجهل. ولكن يظل صحيحاً أن سقراط لم يكن واعياً بما يكفي لتلك «الحرب الداخلية»، أي حالة شقاء الإنسان الذي يحسن معرفة الخير، ولكنه يرتكب الشر، وهي الحالة التي أدركها القديس بولس والقديس أوغسطين والتراث المسيحي برمته(*). فقد كان في الجزء الأخير من حياته على الأقل، وربما دائماً، واحداً من الناس المحظوظين الذين يجدون دائماً أن التصرف على نحو صحيح أمر سهل، ويعيشون وفق مبادئهم الأخلاقية، والذين تبدو نصيحتهم فيما يتعلق بالقضايا الأخلاقية للسبب نفسه في غاية السذاجة واللاجدوى لمن يشعرون شعوراً أكثر حيوية بالصراع الداخلي الذي لا بدّ أن يحضر بدرجة ما في كل منا. وإنه لذو

(*) [حديثي هنا يخلو من الصفة النقدية تماماً في استحساني اللاهوت اليوناني القديم والمسيحي التقليدي (برغم أن ما أقوله عن أهميته التاريخية صحيح جداً). فكل متأله أصيل محكوم بأن يعتقد بأن الله يوجه العالم بحكمته الفائقة وألوهيته اللامتناهية. لكني أعتقد الآن أنه غير ملزم بالاعتقاد أن بالإمكان قراءة الأغراض التي يتوخاها الله من التحقيق في البنى والعمليات الطبيعية أو مساق التاريخ لكي يفسر بالتفصيل لماذا رُتِّب كل شيء ترتيباً نحو الأفضل، أو أن من المرغوب فيه محاولة القيام بذلك. ويبدو صحيحاً أن التقدم العلمي لم يبدأ إلا حين شرع العلماء في القرن السابع عشر بالتوقف عن طرح أسئلة: «لماذا؟» أو «لأي غرض جعل الله الأشياء على هذا النحو؟»، وحصروا أنفسهم بسؤال: «كيف؟». ولست أتعاطف الآن مع نمط التفكير الذي ساق أبيكتيتوس إلى الاستنتاج بأن حلاقة الذقن مخالفة للقانون الطبيعي، إذ من الواضح عنده أن مقصد العناية الإلهية من اللحى هو التمييز بين الذكر والأنثى- ملاحظة من الطبعة الثالثة].

دلالة كبيرة، كما سنرى، بالنسبة إلى تطور الفكر الإغريقي اللاحق عن السلوك الإنساني، أن سقراط، باستقامته وسداده الأخلاقي البسيط، ويسر فعله الحسن، كان المثل الأعلى للسلوك الإنساني، والنموذج الرفيع على الإنسان الفاضل، تقريباً لدى جميع المدارس الفلسفية التي جاءت بعده.

ينبع من مذهب سقراط القائل إن الفضيلة هي المعرفة، إذا أحسنّا فهمه، مذهبه الآخر القائل إن الفضيلة واحدة مفردة، ومنهجه الخاص في الحوار. كل الفضائل واحدة، لأنه إذا كانت الفضيلة هي المعرفة بالمعنى السقراطي، فإن الإنسان لا يعرفها حقاً ما لم يعرفها ككل، وما لم يمتلك رؤية متحققة واحدة دائمة عن الخير الإنساني في ذاته، وهو من شأنه أن يساعده في هدايته في جميع ظروف الحياة، ويكشف أمامه، إذا ما أراد أن يتصرف كإنسان خيّر، أن أفعال الشجاعة، مثلاً، مطلوبة، وأن قمع الذات واحترام حقوق الجيران أمور لازمة، وما شابه ذلك. يجب أن يرى الإنسان هذه الرؤية بنفسه. وإذا كانت الفضيلة معرفة، إذاً فيمكن تعليمها بمعنى ما، ولكن ليس بحسب التقنيات الخارجية على طريقة السفسطائيين. كل ما يستطيعه المعلم هو أن يقنع تلميذه بأن يُلفِتَ نظره إلى أن الرؤية تشد «عين النفس»، وأن يمارس عقله بحيث يستمد منه الحقيقة المبحوث عنها. ولقد قام سقراط بهذا من خلال إظهاره لشريكه في النقاش (ولم يعلِّمْ سقراط رسمياً أبداً، بل كان يدخل المناقشات بالمصادفة حيثما سنحت له) مقدار المأزق المغلق، و«الالتباس» المريب، والموقف الذي لا مخرج منه، الذي يمكن لفكرته المشوشة العادية لهذه الفضيلة أو تلك أن ترسو به عنده، حين توضع موضع التطبيق. ثم يستحثّه شيئاً فشيئاً على اكتشاف الحل الصحيح، الذي غالباً ما لا يصرح به علناً، بل يكتفي بالتلميح إليه، في محاورات أفلاطون الأولى التي تصور سقراط بإخلاص أثناء انهماكه بالحوار. وهذا هو «فن التوليد» عند سقراط (الذي كانت أمّه قابلة شهيرة عرفت بالمهارة في فن التوليد، وغالباً ما كان يمزح بأنه ورثها)، وهو الأساس والأصل لكل نقاش فلسفي عقلي بنّاء منذ عصره.

ولم يكن لدى سقراط الكثير مما يقوله حول المنزلة الواقعية للخير الذي ينبغي على النفس أن تراه وتدركه لكي تكون هي نفسها خيّرة، من وجهة نظر

تعليمه الذي أعنى بتقديمه هنا. من الضروري لمذهبه كله أن يكون موضوعياً، وليس خلقاً للعقل، أو ثابتاً، أو كليّاً، أي ليس بمتنوع من فرد إلى فرد أو زمان إلى زمان. وبإصراره على أن تحديد الخير هو صحيح دائماً وعلى نحو كليّ، ينبثق المفهوم «الكلي» بوضوح للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة الأوربية، وهو تطور ذو أهمية بالغة. غير أن أفلاطون، وليس سقراط، هو الذي حاول أن يحدد أي نوع من الواقع تماماً كان هذا الخير. ومرة أخرى، لن نستطيع الجزم حول ما اعتقده سقراط عن مصير النفس والحياة الأخرى. وأكاد أكون واثقاً من إيمانه بخلود النفس. لكنه في كلمة دفاعه في المحكمة (كما تنقلها لنا نقلاً دقيقاً محاورة «الدفاع» لأفلاطون) يتحدث كتعطيلي لاأدريّ عن هذه النقطة: وإذا كانت لغته قد توحي بأنه كان يتنازل عن رأيه للرأي العام لقضاته أكثر مما تعبّر عن قناعته الخاصة، فإن هذه الفقرة لا بدَّ أن تترك قدراً من الشك حول اعتقاده هو. كل ما بوسعنا أن نطمئن إليه حول تعليم سقراط أنه ربما للمرة الأولى في تاريخ الفكر الأوربي رأى النفس بصفتها الشخصية العقلية والأخلاقية، وأنه واصل محاولته بكل ما لديه من قوة فولّد منها مذهب العناية بالنفس بصفتها واجباً دينياً، جاعلاً منها خيّرة عن طريق المعرفة المدركة بالخير، الذي ينبع مباشرة من شخصيته، ومن استقامته الأخلاقية، ومن قوة تركيزه العقلي المكثفة التي أعطت «للمعرفة» ذلك المعنى الخاص لديه، ومن تقواه التي كانت تبحث دائماً عن الغاية الخيّرة التي من أجلها أوجدت الآلهة الإنسان في العالم.

(4)

أفلاطون (1)
حياته وكتاباته
المثل والنفس

1 . مع أفلاطون، تلميذ سقراط العظيم، يبدأ حقاً التراث المركزي العظيم للميتافيزيقا الأوربية. فهو بطريقة مميزة فيلسوف البدايات، والمصدر والمؤصل. كان فيلسوفاً تعوزه النسقية إلى حد كبير، حتى ليصعب في الغالب أن نجد ما هو الحل النهائي لأي من المعضلات الميتافيزيقية الكبرى التي يثيرها، وحين نجده، أو نعتقد أننا وجدناه، فإن من النادر أن يكون مما نقبله باعتباره الحل النهائي المقنع، حتى لو أعلنا الأفلاطونية. لكنه يثير، مباشرة وعن شعور أو ضمناً وعفو الخاطر، جميع المشكلات الميتافيزيقية الكبرى: ويكرر مراراً حلوله، حتى حين لا نقبلها، مشيراً إلى الطريق التي يجب اتباعها إذا أردنا الوصول إلى الحقيقة. ولقد كانت كتاباته تمتاز دائماً بالخاصية السقراطية، أي قوة تحريض رغبتنا في الحقيقة، وقوة جعل أنفسنا نمتحن أنفسنا لاستكشاف ما يجدر البحث عنه، وكيف يجب أن نبحث عنه، وهذا ما يجعل أولئك الراغبين بالوصول إلى الحقيقة من خلال الفكر العقلي يعودون إليه مراراً وتكراراً في كل جيل. بالطبع، لست أريد أن أقترح «أن السفر بأمل أفضل من الوصول» عند أفلاطون في تقصيه الحقيقة. إذ لم يكن لديه أثر من اللاأدرية الحديثة واليأس من اليقين بخصوص الأخلاقية الكلية والحقائق الفلسفية. كانت تغذيه روح سقراط، ولذلك كان لا يكفُّ عن تفحص مذاهبه وتطويرها وتعديل فكره. لكنه كان يتوق للوصول إلى معرفة معينة بالحقيقة، وقد اعتقد، ولا سيما

عند نهاية حياته، أنه توصل إلى الحقيقة النهائية في بعض القضايا المهمة. ولا تمثل لنا فلسفته نسبياً إلا فلسفة بدايات، غير مكتملة تظل موحية باستمرار أكثر مما تقدم الحلول المقنعة نهائياً.

المقصود من هذا الكتاب أن يكون تاريخاً للفلسفة، لا للفلاسفة، ولذلك لا أنوي أن أروي عن حياة الفلاسفة أكثر مما هو ضروري لفهم تعليمهم. وبعض الوقائع في حياة أفلاطون متصلة جداً بفهم تعليمه الأخلاقي والسياسي، وسوف نأخذها بنظر الاعتبار، حين نصل إلى مناقشتها. كل ما نحتاج قوله في الوقت الحاضر هو أنه ولد عام 427، وحين كان شاباً ربطته صداقة حميمة ومتفانية بسقراط حتى وفاته عام 399، فأخذته الأسفار البعيدة إلى مصر وقورينا [: برقة في ليبيا]، وأهم من ذلك، إلى صقلية وجنوب إيطاليا، حيث صار على تماس بالفيثاغوريين عام 390 إلى 388، وعند عودته أسس أولى المدارس الفلسفية الكبرى في أثينا، وهي الأكاديمية، وهناك كرّس ما تبقى من حياته لعلمه، باستثناء رحلتين أخريين قام بهما إلى صقلية في عام 366، و361 (وسنتحدث بالمزيد عنهما حين نتناول تعليمه ونشاطه السياسي). توفي عام 348، وقد بقي نشيطاً في التعليم والكتابة حتى النهاية. ويستحق تأسيس الأكاديمية، التي هي أعظم المدارس الفلسفية في اليونان، بعض الانتباه. فقد كانت من الناحية القانونية جمعية دينية لعبادة ربات الفنون، وكانت تحتفل بأعيادها كل سنة. وكان ينظر إليها بوصفها هيئة متحدة يمكنها امتلاك عقار خاص بها، وضيعة «أكاديميا» الصغيرة، التي اشتقَّ اسمها منها، بالقرب من كولونوس في ضواحي أثينا، وقد بقيت ضمن ممتلكاتها حتى أُغلقَت المدرسة بأمر الإمبراطور جوستنيان، عام 529م. وهنا أقيم عليها حرم مقدس لربات الفنون ومبانٍ ضرورية لحياتها وعملها المتحد. ولقد كانت أشبه بمؤسسة أبحاث منها بالمدرسة أو الجامعة بالمعنى الذي نتداوله في الوقت الحاضر. إذ لم تكن تقدم درجات أو شهادات، بالرغم من تقديمها الدروس والمحاضرات، وأصبحت بمرور الأجيال تزداد شكلية ونسقية، وقد كرّس كثير من أساتذتها حياتهم الكاملة للبحث العلمي والفلسفي في داخل المدرسة، برغم أن القصد الأصلي عند أفلاطون كان أن تقوم المدرسة أيضاً بتقديم تدريب للرجال الذين

كان يجب تفعيلهم بما يفيد في الحياة السياسية، وما كان أبعده عن القبول بالنمط الأخير من الفلاسفة المحترفين، المنسحبين تماماً من العالم.

2. لقد وصلت لنا، بقدر ما نعلم، جميع كتابات أفلاطون، وإن لم يصلنا سوى تدوين ضئيل جداً من تعليمه الشفوي الذي كان يلقيه في الأكاديمية. على أنه لا يوجد سبب يدعونا للافتراض أنه كان يختلف في جوهره عن المحاورات، برغم أنه قد يكون أوضح بعض النقاط التي تركتْها غامضة. ومحاورات أفلاطون هذه ليست نسقية أو ليست عروضاً منظمة لفلسفة مكتملة تنقسم إلى أجزاء. المحاورات المبكرة هي «مناقشات سقراطية» حقيقية تشف عن تمثيلات حيوية مفعمة بالعنفوان لسقراط أثناء انهماكه في جعل الرجال يمتحنون أنفسهم عن طريق منهجه المميز في النقاش. ثم تأتي محاورات يُكثر فيها أفلاطون من وضع فلسفته الخاصة على لسان سقراط، ولكنها تبقى محافظة على الطريقة غير الرسمية للمناقشة الحقيقية بإطار درامي وشخصيات تشارك في النقاش ويشار إليها بوضوح ومتعة: لأن أفلاطون لم يكن مجرد فيلسوف عظيم، بل كان أعظم كتّاب النثر الإغريقي جميعاً، واستمرت محاوراته السقراطية فيّاضة بمتعة القراءة. في تلك الحوارات يظهر عنصر جديد ينطوي على أهمية كبيرة جداً. وهذا العنصر هو الأسطورة. ويمكن تعريف الأسطورة الأفلاطونية بأنها حكاية رمزية يعرض فيها أفلاطون مذهباً معيناً عن الحقيقة يؤمن به إيماناً ثابتاً لكنه يصرُّ أنه لا يمكن التعبير عنه إلا من خلال الرموز، وليس من خلال المناهج الاعتيادية في الحجة الاستدلالية. ويهتم أغلب الأساطير بطبيعة النفس ومصيرها وحياتها بعد مفارقة الجسد فيما نسميه بالموت. لكن هناك صوراً في عدد من الأساطير عن الكون أيضاً، وأكبرها جميعاً تلك الرواية عن تشكيل العالم التي ترويها محاورة «طيماوس»، بالرغم من أن للنفس فيها موقعاً مركزياً.

وتتغير طبيعة المحاورات اللاحقة بالتدريج. فهي تكفُّ بالتدريج عن كونها مناقشات حقيقية لتتحوّل إلى عروض متواصلة لمذاهب فلسفية معينة (برغم أنها لم تكن أبداً مقالات تكوّن جزءاً من التقديم المنظم لنسق فلسفي). وهنا يختفي

الإطار الدرامي وصياغة الشخصيات. ولم يعد سقراط المتكلم الرئيس. إذ يحتل مكانه «زائر من إيليا» غامض، أو طيماوس الفيثاغوري، أو كما حصل في آخر محاوراته «القوانين»، أفلاطون نفسه، وقد تنكر قليلاً. فصارت شخصيات الحوار الأخرى شخصيات ظلية تقتصر وظيفتها على قول: «نعم» أو «لا» أو «حقاً لماذا؟» في مواطن معينة. في «طيماوس» و«القوانين» لا تُبذَلُ إلا محاولة ضئيلة جداً للبقاء ضمن شكل المحاورة على الإطلاق، وتسود في الجزء الغالب منهما طريقة العرض المتواصل. ويتجاوب هذا التغير في الشكل، كما سنرى، مع تطور أفلاطون الفكري.

قد يكون من المفيد أن نلحق قائمة بالمحاورات التي جُمعت حسب الفترة التي كتبت فيها. ويتفق الدارسون الأفلاطونيون المحدثون على العموم على ترتيب المجموعات (وإن لم يتفقوا على المحاورات المفردة في داخل المجموعات) لأسباب مستمدة من الملاحظة الدقيقة للمميزات الأسلوبية وتطور فكر أفلاطون (نعرف أن «القوانين» هي آخر أعماله، استناداً إلى شهادة خارجية جيدة، ولدينا واحدة أو اثنتان من النقاط الثابتة المرجحة الأخرى).

(1) **المحاورات السقراطية المبكرة**. بروتاغوراس، إيون، الدفاع، قريطون، أوطيفرون، خارميدس، لاخيس، الجمهورية، الكتاب الأول، هبياس الكبرى والصغرى.

(2) **المحاورات السقراطية التي يعرض فيها أفلاطون فلسفته الخاصة**. المجموعة الوسطى. غورجياس، مينون، منكسانوس، يوثيديمس، فيدون، المأدبة، فايدروس، الجمهورية الكتاب الثاني إلى العاشر، قراطيلوس.

(3) **المحاورات المتأخرة**. المجموعة الأولى. بارمنيدس، ثياتيتس، السفسطائي، السياسي، (تشكل هذه الأربعة سلسلة مترابطة تعرض وتطبق منهج أفلاطون الذي طوّره كاملاً عن الجدل: السفسطائي هي أولى محاورات النمط الأدبي «المتأخر» بامتياز). المجموعة الثانية. طيماوس، قريطياس (وهي تتمة لطيماوس)، فيلبس، القوانين، أبنوميس (وهي ملحق للقوانين، ربما أضافه أحد تلاميذ أفلاطون).

وهناك نصف دزينة من المحاورات تعتبر منحولة عموماً، وثلاث عشرة رسالة، يعد أغلبها الآن أصيلاً، وتحتوي إحداها، وهي السابعة، على معلومات بالغة الأهمية عن نشاطات أفلاطون في صقلية.

3. إن تقديم المذاهب التي تنطوي عليها كتابات أفلاطون هذه تقديماً نسقياً أمر يعني بالضرورة ممارسة العنف على فكره. لكن شيئاً من التنظيم والتنسيق أمر لا يمكن تحاشيه في معالجة مختصرة كهذه. وأقترح أن أركز وصفي لتعليم أفلاطون على ما كان يمثل لديه الكائنات الحقيقية فعلاً، وهي نظريته في المثل أو الصور أو النفس، لأتناول في البداية مذهبه الأساس الذي عني به في وقت مبكر قياساً بغيره، وبقي مصراً عليه باستمرار حتى نهاية حياته، ثم أمضي للاهتمام بالتطورات اللاحقة لمذهب المثل وللموضوع الذي صار يشغله شيئاً فشيئاً في سنوات حياته الأخيرة، وهو الوظيفة الكونية للنفس، التي يحق لنا أن نسمي تعليمه فيها باللاهوت لديه. وسأعالج تعليمه الأخلاقي والسياسي كلاً بمعزل عن الآخر، من باب التيسير، وليس لأن بالإمكان عزلهما عن بقية فكره. وينبغي أن يكون في الاعتبار أن هذا الاختصار لفكر أفلاطون يخفق تماماً في إنصاف ثراء فكره، وإيحائيته اللامتناهية، وتقلبه المتكرر.

بدأ أفلاطون بتطوير مذهبه المميز في النقطة التي غادرها سقراط (في رأي أغلب الباحثين المحدثين). كان سقراط يعلم أن هناك شيئاً يمكن أن يعد الخير الأخلاقي، وهو شيء واحد بالنسبة إلى الناس جميعاً، ومن خلال معرفته الحقيقية فقط يمكن لنا أن نكون أناساً خيرين. وهو لم يحاول أن يحدد أي نوع من الأشياء كان هذا الخير. ولذلك فقد كانت مهمة أفلاطون الأولى، في تطوير فكر أستاذه، أن يحدد الطبيعة الحقيقية لهذا الخير والنفس التي تكون خيرة بمعرفتها الخير. ولقد أعانه على فعل ذلك اتصاله بالفيثاغوريين ومعرفته بمذهبهم. ولعل القارئ يتذكر أن هذا التعليم الفيثاغوري كان يذهب أولاً إلى أن «الأشياء أعداد»، أي أن هناك واقعاً أبدياً يتعالى على حواسنا لا يمكن التعبير عنه إلا بألفاظ رقمية، هي العدد والنموذج الهندسي والانسجام (مثلاً: علاقة الأعداد ببعضها)، وثانياً أن النفس إله ساقط سُجِنَ في الجسد، هي

إلهية، خالدة ذات وجود سابق، وتستطيع أن تحقق ألوهيتها وتعود بعد الموت إلى مكانها المناسب بتأملها في الحقيقة العددية الخالدة. وهذا التعليم الفيثاغوري ومذهب سقراط الأخلاقي هما جذرا الأفلاطونية.

والمذهب الذي توصل إليه أفلاطون عن طريق الجمع بين هذين العنصرين، والذي لم يفارقه أبداً، يمكن التعبير عنه بإيجاز على النحو التالي: يوجد هناك عالم من الواقعات الأبدية، أي «النماذج» أو «المثل» المنفصلة تماماً عن العالم الذي تدركه حواسنا، والتي لا يعرفها إلا العقل الخالص. والاسم الشائع لهذه الواقعات هو «الأفكار» وهو اسم مضلل بوضوح، لأن كلمة «فكرة» في الإنجليزية تعني خاطرة في العقل، والمثل الأبدية عند أفلاطون (كما سأدعوها من هنا فصاعداً) هي بالتأكيد ليست من هذا النوع. فهي واقعات «توجد ذاتها بذاتها»، بمعزل عن العقول التي تعرفها أو الأشياء التي «تشترك» فيها (انظر ما سيأتي)، برغم أن واقعاً أعلى يحتويها ويحدثها، وهو الخير، الذي هو مثال وأكثر من مثال. وهذه المثل هي الموضوعات الوحيدة للمعرفة الحقيقية، وهي الوقائع التي لا تتغير، وتدركها عقولنا حين تصل إلى تحديد كلي حقيقي. حين نتأمل، على سبيل المثال، في «الحقيقة كما توجد في ذاتها» أو «المساواة كما توجد في ذاتها»، ونخطو من الحالات الفردية لمجرد السلوك أو أزواج الموضوعات المتساوية في الظاهر إلى الحقيقة الكلية التي تكمن وراءها، فنحن نفكر بمثال العدالة ومثال المساواة. ولأن العالم الذي تدركه حواسنا، عند أفلاطون، هو سلسلة من السيلان الهيراقليطي الدائم للمظاهر المتغيرة أبداً التي لا يمكن إدراك معرفة حقيقية لها، فإن هذا التفكير بالمثل الكلية هو النوع الوحيد من التفكير الذي يصل إلى الحقيقة.

قد يبدو أن ذلك يعني أن هناك «مثالاً» مقابلاً لأية فكرة «كلية» أو عامة يمكن أن نفكر بها، مثال للوحل، ومثال لظفر القدم، ومثال للسرير، وعدد لا حصر له من المثل الأخرى كمثال العدالة أو المساواة. يشير أفلاطون نفسه في «بارمنيدس» (E-A 130) إلى أن هذا الاستنتاج صحيح، وفي «الرسالة السابعة» (D 342) يعطي قائمة شاملة جداً من المثل التي يبدو أنها تمثل فكره الحقيقي عن امتداد العالم. وهي تشمل الكليات الرياضية (الدائرة، الخط. .إلخ)

والأشكال والألوان والكليات الأخلاقية (الخير، العادل. . إلخ) والأجسام المصنوعة والطبيعية، والعناصر الأربعة، وجميع الأشياء الحية، والسمات أو الخواص في النفوس، وجميع الأفعال والانفعالات. وهذا الامتداد الواسع لعالم المثل، بالرغم من أنه مما يستدعيه منطق فكره الداخلي، فإنه يأخذ منه طريقاً طويلة جداً تنأى به عن نقطة بدايته، أعني المثل الأخلاقية التي تقابل التحديدات الكلية لدى سقراط، والمثل التي تقترحها الأعداد الفيثاغورية، ويثير بعض المصاعب فيما يتعلق بوظيفة المثل بوصفها مقاييس أو معايير كلية أو بوصفها كمالات موجودة وجوداً موضوعياً. يرى أفلاطون عالم المثل ويصوره في فترة المحاورات المبكرة والوسطى بصورة مفعمة بالحسية من حيث هو عالم الكمال المتألق، الذي يسطع بالجمال والمجد (يساعده المعنى الأصلي لكلمة eidos الذي هو «المظهر الخارجي» لاشعورياً في هذه الطريقة في التفكير): وهو يجعل سقراط يقرُّ، في الفقرة المشار إليها من محاورة «بارمنيدس»، بالنفور من السماح لأي شيء مبتذل أو حقير في هذا العالم الكامل، وإن كان يوضح أنه يعتقد أن هذا النفور غير فلسفي. ويبدو أنه مضطر منطقياً للقبول حتى بالمثل المقابلة للأطراف الكلية السلبية التي تشير إلى غياب الخير، مثل المرض والقبح والشر. . . إلخ. وفي الحقيقة فهو يشير إلى مثل هذه المثل عدة مرات في المحاورات. لكن من الصعب جداً التوفيق بين وجودها ووظيفتها بوصفها معايير أو أمثلة كلية، ومع مذهبه في أن جميع المثل تستمد وجودها من الخير، ومع اقتناعه الذي عبّر عنه في فقرة شهيرة من «الثياتيتس» بأن الشر ينتمي كلياً إلى العالم الأدنى ولا مكان له في عالم الكائنات الحقيقية. نحن لا نعرف كيف حلَّ أفلاطون هذه المعضلات، ومن المحتمل أنه لم يتمكن من حلها على الإطلاق، بالرغم من أن مناقشتها بصرامة قد جرت في «الأكاديمية». لكن من المؤكد أنه لم يتراجع عن اقتناعه بأن المثل الأخلاقية توفر المعايير الأبدية والموضوعية التي ينبغي للناس أن ينظموا وفقها حياتهم الخاصة، بل حتى العامة، وأنه أيضاً كان يعدّ عالم المثل الواقع الحقيقي، وهذا الواقع الحقيقي مع النفس يشكل أساس جميع المعارف الأصيلة لكل شيء.

وشيئاً فشيئاً توصل أفلاطون إلى التأكيد على الفكرة القائلة إن المثل تكوِّن

عالماً، أي بنية عضوية ومتناغمة ينبغي أن تتجاوب معها حركة فكرنا إذا أردنا التفكير بطريقة سليمة. وسأقول المزيد عن وجهة نظر أفلاطون حول منهج التفكير الذي يجب استخدامه بغية الوصول إلى الحقيقة عند مناقشة التطورات اللاحقة لمذهبه. لكنه يوضح أصلاً في «الجمهورية» كيف أن العقل يمكنه أن يرتقي عبر مراتب المثل حتى يصل إلى أعلى المثل وأكثرها كلية، ألا وهو «مثال الخير»، الذي هو «شمس العالم العقلي»، وسبب جميع المثل الأخرى ومعرفتنا بها، وهو أول المبادئ وآخر تفسير للواقع، ويقول أيضاً إنه «وراء الوجود» من دون تفسير. والفقرة بأسرها معزولة عزلاً غريباً وصعبة التأويل. ولا يطوّر أفلاطون أبداً فكرته عن «مثال الخير» في أيٍّ من أعماله المكتوبة الأخرى، وإن كنا نعرف أنه ألقى محاضرة في «الأكاديمية» عن الخير، وهو على مشارف نهاية حياته، ولم يبقَ منها سوى حكمه القائل: «الخير واحد». ويبدو أن أفلاطون بقي يتحدث دائماً عن هذا الواقع الأعلى بتوقير وتحفظ كبيرين. وقد شيّد الأفلاطونيون المتأخرون كثيراً على هذه التلميحات المعزولة، لكننا يجب ألا ننسب ما يستخلصونه من نتائج إلى أفلاطون. لكن يتضح من الفقرة الواردة في «الجمهورية» (E 508) ومن بعض الاقتراحات القليلة في مواطن أخرى أن «الخير» عند أفلاطون شيء شبيه جداً بما نعنيه بـ«الله».

وبوصف الخير سبباً للمثل ولمعرفتنا بها، فإنه يتعالى على التمييز الكبير الذي يقيمه أفلاطون في العالم الروحي بين المثل و«النفس»، التي هي موضوع المعرفة والعارف، ولذلك فالخير، وإن كان أعلى المثل، فإنه أكثر من مجرد مثال كسائر المثل التي يتضمنها. فهو الواقع المتعالي المفرد للكمال المطلق الذي هو السبب النهائي والتفسير الأخير للكون. لكن الخير ليس الإله الذي يحكم العالم المحسوس وينظمه. فهذا الإله عند أفلاطون، كما سنرى، هو نفس وليس مثالاً.

ما علاقة المثل بالأشياء المتعينة التي ندركها بحواسنا؟ في الواقع لا يوضح أفلاطون ذلك توضيحاً كافياً. وهو مقتنع تماماً بأن المثل هي ما تجعل الأشياء الفردية ما هي عليه، وبقدر ما تقال عليها جميعاً. ومن خلال «المشاركة»، كما يقول، في مثال الدائرة توجد الأشياء الدائرية. لكنه لا يوضح

أبداً ما يعنيه بالضبط من «المشاركة». على أننا سنجد طريقة حاول فيها أن يردم الفجوة بين المثل وعالم الحس حين نتناول لاهوته.

4. يرتبط مذهب أفلاطون في النفس ارتباطاً لا فكاك منه بمذهبه في المثل، التي هي الموضوعات الكلية غير المتغيرة للمعرفة الحقيقية. لا بدّ من وجود مثل تعرفها النفس إذا أرادت أن تنال الخير المناسب، ولا بدّ أن تتميز النفس بأن تكون من طراز ما لتعرف المثل. والنفس، عند أفلاطون كما عند سقراط، هي الشخصية العقلية والأخلاقية، وأهم جزء في الإنسان، وهي عند أفلاطون ليست فقط الجزء الأهم، بل هي أكثر واقعية من الجسد، وفي هذا عودة دقيقة للمعتقدات الإغريقية القديمة. غير أن لمذهب أفلاطون، كما قلت سابقاً، مصدراً مزدوجاً، والنفس عنده ليست فقط الشخصية، حسب سقراط، بل هي الروح الإلهية عند الفيثاغوريين. يتابع أفلاطون التراث الفيثاغوري متابعة بالغة في بعض النقاط. النفس عنده إلهية حقاً بالمعنى الإغريقي للكلمة، فهي وجود خالد في ذاتها، لا بهبة تسبغها عليها ألوهية أعلى منها، ولذلك فقد كانت موجودة دائماً، قبل سكناها في الجسد، وستستمرّ في الوجود حتى بعد أن تحظى بتحررها النهائي من سلسلة التجسدات. والخلود جزءٌ من طبيعتها. وهي مخلوق ينتمي إلى العالم الأعلى بكل معنى الكلمة، الذي لا وجود فيه سوى للمثل وللنفس، ولا تشترك بشيء مع عالم الحواس الذي تجد نفسها فيه، وكل حضور لها في «العالمية» أو توافق مع الوجود الأرضي من جانبها إنما هو خطيئة يجب أن تعاقب عليها في فترات التطهير في العالم الآخر الذي يتخلل تجسداتها المتعاقبة. للنفس واجبات لا بدّ أن تؤديها في هذا العالم، ولكنها يجب ألا تتصرف وكأنها تنتمي له. يتبنى أفلاطون مذهب الثواب والعقاب في العالم الآخر على نحو جدي صارم، ويعرض له في سلسلة من الأساطير الرائعة، أو الحكايات الرمزية، التي يتم فيها التأكيد على معاقبة الأشرار.

غير أن أفلاطون في سنواته الأخيرة، كما سنرى، صار يؤكد بقوة أكبر على الفكرة القائلة بوظيفة النفس في العالم الحسي، فصار يراها رابطة بين المثل والجسد، وقد شدد أيضاً على التمييز، المهم جداً في الفكر الإغريقي

الوثني اللاحق برمته، بين جزئي العالم المحسوس، العالم الخالص الذي لا يعتريه التغير للأجرام السماوية، والعالم الأدنى في الأرض والأجواء المحيطة بها، الذي هو منطقة التغير والفساد، والميلاد والموت. ولذلك صار يميل إلى الاعتقاد بأن النفس بامتلاكها موطناً جسدياً حقيقياً في العالم السماوي، ومصيرها النهائي لا من حيث هي عدم تجسد كامل، بل كملحق بجسد سماوي خالص باقٍ أبداً. فما هو خطأ في وجودنا الحاضر ليس بالشيء الكبير، في هذه المرحلة المتأخرة من فكر أفلاطون، لأننا متجسدون كما نحن، ولأسباب طيبة، مرتبطون بنسق العالم بنوع الجسد الخطأ، وهو الجسد الحيواني الأرضي، ويعدّ أفلاطون وجميع الأفلاطونيين الوثنيين اللاحقين، وبعض المسيحيين، جسدنا الأرضي بما يتميز به من جنس وموت لا يليق بالطبيعة الحقيقية للإنسان دائماً.

يحظى المذهب الفيثاغوري عن الوجود السابق للنفس بأهمية كبيرة عند أفلاطون، لأنه يوفر له أساس نظريته في المعرفة. وقد رأينا أن كلاً من المثل والنفس تنتميان عند أفلاطون إلى عالم إلهي متعالٍ، قصي، غريب تماماً عن عالم الأشباح والظلال، أي فيض المظاهر، أو العالم الذي ندركه بحواسنا. (لا يتمسك أفلاطون بالمذهب الأورفي- الفيثاغوري عن «سقوط» النفس، ولا يفسر بوضوح أبداً لماذا كانت النفس بحاجة إلى أن تتجسد، وأفضل حل يقترحه هو الحل الموجود في «طيماوس»، غير أن مشكلة السبب في وجود النفس في الجسد ناقشها باستفاضة الأفلاطونيون المتأخرون وسببت لهم إزعاجاً لا بأس به). ولذلك فمن المستحيل أن يعتقد أفلاطون أن النفس تتلقى أي نوع من المعرفة من المثل من خلال حواسها الجسدية. فليس في عالم المظاهر الفردية السيالة هذا ما يمكن أن يخبرنا عن وجود الحقائق الكلية الأخرى التي لا يعتريها التغير. مع ذلك يبدو أن النفس تتعلم الحقائق حين تكون في الجسد، وهي تتعلمها بمعونة الحواس. كيف تفعل ذلك؟ الحل الذي يقدمه أفلاطون هو مذهب التذكر الشهير.

يتلخص هذا المذهب في أن النفس كانت تعرف المثل في وجودها الإلهي قبل حلولها في الجسد، وهي «تتذكرها» حين تدرك عن طريق الحواس تلك الأشياء المتعينة في هذا العالم التي «تشترك» بها. وهكذا تدنو من حيث

الظاهر، ومن حيث الظاهر عبر المعرفة الحسية وحسب، من معرفة الحقائق الكلية وخواصها والعلاقات التي لا صلة لها بعالم الحواس. وهكذا فإن الدور الذي يؤديه الجسد والحواس في المعرفة الحقيقية هو دور تابع وعرضي بأكمله. فمعرفة الحقيقة هي مواجهة مع المثل تتخذ فيها النفس مكانها في ذلك العالم الذي يتعالى على المادة التي ينتميان لها معاً. وقد تخلى الأفلاطونيون المسيحيون عن مذهب التذكر (باستثناء أوريجن) لأنهم رفضوا مذهب الوجود السابق للنفس وحلولاتها المتعاقبة. ولكن مما يظل علامة مميزة للمفكرين الأفلاطونيين المسيحيين الكبار أن أحداً منهم لم يقبل مذهب الأرسطيين المسيحيين في أن النفس تحظى بمثل هذا القدر من الحقيقة الأبدية كما هو ممكن لها من خلال وساطة الإدراك الحسي. بل هم يقترحون بدل مذهب أفلاطون عن التذكر مذهباً عن الكيفية التي يضيء بها الله العقل ليمكّنه من معرفة الحقيقة الأبدية، وذلك ما أصله القديس أوغسطين وطوّره القديس بونافنتور برهافة وعمق مذهلين. وما من أفلاطوني مسيحي أو أوغسطيني سيقبل بالحكم التوماوي عن عدم وجود شيء في العقل الإنساني لم يأته من خلال الحواس (وهو حكم يركبه القديس توما نفسه بكثير من التحوط، ويمكن بسهولة أن يساء فهمه بمعزل عن سواه).

5. حتى الآن كان اهتمامنا ينصب فقط على ما كان يمثل لأفلاطون الجزء الأكثر أهمية على نحو لا يضاهى في النفس، أي العقل، أو الجزء الذي يقوم بالمعرفة من النفس. غير أن النفس، عند أفلاطون، بنية معقدة ومركّبة تتكوّن من ثلاثة أجزاء. هناك أولاً العقل، وهو الحاكم الصالح للكل، الذي يرى في النفس المنظمة تنظيماً جيداً الحقيقة ويوجه فعاليات الإنسان كلها بحسب ما يراه. ويقع مقرّه (لأسباب غير مقنعة وخيالية) في الرأس. ثم يأتي الجزء الذي تجري فيه الانفعالات العليا كالحب، مثلاً، والشهوة والغضب. ويقع هذا الجزء في الصدر. وهناك أخيراً الجزء الذي تنتمي له جميع الشهوات والرغبات الدنيا، ذلك «الوحش، البري، المتعدد الرؤوس»، الذي يكمن مقرّه في البطن وما جاورها من المناطق. الجزء «المندفع» أو «الشجاع» -كما يمكن لنا أن

نسميه- طيّع وريّض وخاضع لأوامر العقل وإسناده المخلص ومساعده في العالم الأصغر، وهو الحكومة الداخلية للإنسان. أما الجزء الحيواني الذي تنتمي له الشهوات الأرضية والرغبات الجسدية فعصي وحرون، ولا ينتقل إلى سيطرة العقل إلا بعد صراع مرير. وهو أيضاً غير منتظم داخلياً، ويخلو من الوحدة في ذاته، لا يهدأ ولا يكلّ، ويظل متخبطاً. وتتوفر في «فايدروس» صورة فخمة عن مركبة بجوادين، حيث يخوض القائد (العقل) يساعده في ذلك جواده الطيب الطيع (الانفعالات العليا) معركة حامية لإخضاع الجواد الغاضب الحرون (الشهوة الجسدية)، التي تظل لجموحها وعنادها جزءاً ضرورياً من الفريق وعنصراً من الكل.

قد يبدو أن هذا التقسيم الثلاثي للنفس يقسّم الإنسان بحيث لا يترك للشخصية الإنسانية سوى وحدة ضئيلة جداً وبالتالي حقيقة ضئيلة جداً. لكن هناك بالإضافة إلى السيطرة المفردة للعقل في النفس ذات التنظيم الجيد (أو إذا استخدمنا الرطانة الحديثة: في الشخصية المكتملة تماماً)، قوة مفردة أخرى، وبالتالي قوة موحِّدة يتعرف عليها أفلاطون. وهذه القوة هي إيروس، أو الرغبة. ومفهوم أفلاطون عنها يشبه شبهاً غريباً مفهوم الليبيدو عند يونغ (الذي كثيراً ما فُهم على نحو مغلوط بسبب تسميته غير الموفقة). الإيروس عند أفلاطون هو القوة الدافعة وراء كل فكر أو فعل إنساني، هو دافع الحنين إلى الخير الذي لم يتم نيله ويظل يدعو النفس دون كلل حتى يتم إشباعه. وليس في الرغبة في ذاتها ما يخصص الخير الذي ترمي إليه. يمكن لأي من القوى الثلاث للنفس التي تغلب غيرها في الإنسان أن تستخدم قوته. يمكن تبديده في تحقيق غايات الشهوات السفلى، أو توجيهه من لدن الجزء «الشجاع» من النفس نحو تلك الغايات التي يحظى فيها بالتكريم. يمكن أن يقود الفيلسوف من تحقيق رغبة الجمال الفاني حتى يصل به في النهاية إلى «بحر الجمال العظيم»، ذلك الجمال المطلق الذي لا يتغير في عالم المثل. كما يمكنه أن يخدم العقل ويوصله إلى غايته الحقيقية. هكذا يوفر أفلاطون لنفسه الثلاثية حاكماً صالحاً مفرداً هو العقل، وقوة دافعة مفردة، هي الإيروس أو الرغبة، ولعله أراد القول إن الإنسان لن يكون إنساناً بحق أو واحداً بحق ما لم تحكم الحقائق الأبدية للمثل عقله

وتنوِّره وما لم يتمَّ توجيه رغبته نحو غايتها المناسبة، ألا وهي تلقي ذلك العالم المتعالي. وقد نتفق على ذلك، مع بعض الاختلافات المهمة، إذ يقترب أفلاطون من التصور المسيحي عن الحرب في داخل الإنسان أكثر مما يقترب سقراط. مع ذلك رأى الفلاسفة اللاحقون على العموم أن علم النفس الثلاثي هذا من الحدة والخشونة بحيث يقسم الإنسان، وأعتقد أننا يجب أن نتفق مع نقدهم، وإن كان ذا قيمة كتمثيل خيالي ورمزي لحالتنا الراهنة(*).

(*) [يبدو أن أفلاطون في سنواته الأخيرة اعتبر علم النفس الثلاثي تقسيماً حاداً جداً وفجاً للإنسان، وقد تخلى عنه عند كتابته محاورة «السياسي». واستمر بالمحافظة على التمييز بين العقلي واللاعقلي في النفس، وأصر على أن العقل هو الذي يجب أن يحكم الإنسان، غير أن تصوره عن اللاعقلي اتسع أكثر واتصف بمزيد من المرونة- ملاحظة من الطبعة الثالثة].

(5)

أفلاطون (2)

بنية عالم المثل وكيفية التفكير الحقيقي

إيجاد العالم المحسوس. اللاهوت

1. حين كبر أفلاطون في العمر، أخذ يفكر أكثر فأكثر بالواقع من خلال سلسلة من العوالم المنظمة (أو الأكوان "kosmoi")، عالم المثل، السماء المحسوسة، أو عالم الأجرام السماوية الباقية أبداً، وأكمل صورة ممكنة لنموذجه في عالم المثل، والدولة المثالية المنظمة تنظيماً كاملاً، وصورة السماء المحسوسة عند الناس، وأخيراً النفس الإنسانية، التي هي عالم أصغر أو صورة مصغرة لكل من السماء والدولة، ترتبط مع ذلك، بالمبدأ المنظم للسماء المحسوسة أو العالم المادي. ويشار إلى هذا التصوّر أصلاً في أماكن متعددة من محاورات الفترة الوسطى، ولاسيما في «الجمهورية»، لكن أفلاطون لم يشرع بالعمل عليه تماماً إلا في محاوراته الأخيرة.

لقد رأينا سابقاً كيف تشير «الجمهورية» إلى وجود تراتب في المثل يرتقي من خلاله العقل إلى المثال النهائي الكلي، وهو الخير. وعلينا الآن أن نولي انتباهنا إلى العملية المعكوسة، التي تكمل حصول العقل على الحقيقة. يتألف الارتقاء من سلسلة قفزات حدسية من افتراض إلى آخر حتى يتم أخيراً بلوغ المعرفة، وكذلك الوجود الأول، وهو «البداية التي ليست بافتراض»، أي فكرة الخير. هكذا يمكننا القول إننا نستطيع أن نلتفت أو ننزل، ونحن نمر بانتظام ومن دون انقطاع من مثل أكثر كلية إلى مثل أقل كلية، مدركين تواقف المثل وعلاقتها ببعضها، لنرى ما كان سابقاً بالنسبة إلينا يمثل الافتراضات الحقيقية،

وهي لم تعد افتراضات، بل حقائق تعتمد وتنضوي في حقائق كلية أخرى. وعملية الوصول إلى معرفة عالم المثل وبنيته وعلاقة المثل ببعضها هي ما يسميه أفلاطون بـ«**الجدل**». ويجب أن نميز هذا الجدل بحذر عن منطق أرسطو، الذي هو دراسة للصور التي قد تتخذها القضايا، أو للأجزاء المكوِّنة لصور القضايا، (الموضوع، المحمول، إلخ)، ويتم النظر فيها إلى العلاقات بين صور القضايا تجريداً دون إحالة إلى محتوى أية قضية. يعمل المنطق على الرموز، فينظر مثلاً في شكل القضية: (كل أ هو ب) حيث ترمز (أ) أو (ب) إلى أي عدد من الأشياء المختلفة، وتعتمد حقيقة أية قضية جزئية في تلك الصورة أو بطلانها على ما ترمز إليه. أما جدل أفلاطون، من ناحية أخرى، فلا يهتم بأي شيء تجريدي مثل أنماط الصور التي يمكن تصنيف القضايا تحتها. بل هو غير معني بالقضايا على الإطلاق (وإن كان يعبر عن نفسه من خلال القضايا بالطبع، ومن الممكن، بل من المشروع صياغة المحاججة الأفلاطونية في صورة قياس، وانتقادها من وجهة نظر أرسطية). لكن ما يحاول أفلاطون القيام به من خلال منهجه الجدلي هو دراسة البنية المعقدة لعالم من الوقائع الروحية العينية، وهو عالم المثل، ومن خلال ذلك دراسة بنيته بغية الوصول إلى تعريف دقيق للمثال الذي يريده (مثلاً: مثال «الشكل الهندسي» أو «رجل السياسة»)، وعلاقته بالمثل الأخرى. وهو يقوم بهذا باستخدام منهج الجمع والتقسيم. بالجمع، يجمع العقل، عن طريق حركة صاعدة من القفزات الحدسية كالتي وصفناها سابقاً، تحت مثال واحد يمتاز بالكلية الكافية ليكون نقطة بدء للقيام بالبحث المزمع، عدداً من المثل المتفرقة وغير المتصلة ببعضها في الظاهر الأقل كلية من تلك التي يبدأ بها. ومن خلال التقسيم والتفريع، يصل العقل، عن طريق العثور على المفاصل في البنية، إلى تصور واضح عن النظام وعلاقة المثل الأقل كلية المنضوية تحته، التي يشكل أحدها مثالاً للتعريف الدقيق المطلوب.

وعالم المثل، الذي ينكشف عنه منهج الجدل، بنية معقدة جداً، ويصر أفلاطون مراراً وتكراراً في محاوراته المتأخرة على أن عمل الفيلسوف يتركز في أن يتوصل إلى معرفة دقيقة قدر الإمكان به. يجب أن يعرف محتويات المثل

الأكثر كلية وتقسيماتها (ويجب أن نلاحظ أن مصطلح الأكثر كلية، عند أفلاطون كما هو عند الميتافيزيقيين المسيحيين بعده، مصطلح أغنى بكثير من محتويات الوقائع التي تحيل عليه. فالخير عند أفلاطون ليس مجرد تجريد بعيد، أو نوع من الصفة المشتركة الدنيا لجميع الخيرات الفردية الواقعية. بل هو واقع الثراء المحايث، الذي ينطوي في ذاته على جميع أنواع الخير التي يمكن أن توجد). كما يصرُّ أفلاطون أيضاً على أنه يجب أن يعرف كيف تجتمع المثل وتشترك ببعضها، وأيها يجتمع وأيها لا يجتمع. يجتمع مثالا **المشابهة وعدم المشابهة**، على سبيل المثال، ويشتركان ببعضهما، لأن **المشابهة** «تشبه» نفسها و«لا تشبه» **عدم المشابهة**، بينما «لا تشبه» **عدم المشابهة المشابهةَ** و«تشبه» نفسها. ولا تجتمع الحركة والسكون، لأن السكون لا يمكن أن يكون في حركة أو الحركة في سكون، لكنهما يشتركان في المشابهة وعدم المشابهة، لكونهما يشبهان نفسيهما، ولا يشبه كلٌّ منهما الآخر.

مع نهاية حياته يبدو أن أفلاطون صار يميل إلى التفكير بالمثل من خلال نظرة أكثر فيثاغورية باعتبار أن العدد هو الذي يكوّنها، أو أنها تعتمد على شبكة من الوقائع الأعلى، وهي الأعداد المثالية، من الواحد إلى العشرة، وهذه بدورها يولّدها زوج من المبادئ النهائية، هي الواحد (الذي يمكن أن يتماهى بالخير)، مع مبدأ الحد أو الواقع المحدد، و«العظيم والصغير»، أو الزوج غير المحدد، وهي المبدأ غير المحدود أو غير المحدد الذي يفرض عليه حَد. سادت هذه الطريقة في التفكير في بواكير «الأكاديمية»، ويصعب فيها تماماً التمييز بين فكر أفلاطون وفكر أتباعه المباشرين. ونحن نعتمد في معرفتنا لهذا الجانب من فكر الأكاديمية على بعض الانتقادات الغامضة التي وجهها لها أرسطو وبعض التلميحات في أماكن أخرى.

من المهم أن نلاحظ بالنتيجة أن هذه المثل المدركة رياضياً يجب أن تتميز تميزاً واضحاً عن فئة أدنى من الوقائع الأبدية، وهي الرياضيات (mathematica) التي تظهر في «الجمهورية». وهذه هي الدوائر والمثلثات والأشكال المتعددة التي تفكر بها الرياضيات، كما يجري في البديهيات حيث يتم التفكير بالعلاقة الداخلية بين مثلثين أو أكثر. لا يمكن أن تكون هذه

الأشكال مثلاً للمثلث أو للدائرة، لأن هناك أكثر من واحد لكل نوع، لكنها أيضاً ليست المثلثات أو الدوائر المادية المحسوسة التي يرسمها الهندسيون، إذ لا مادة لها، بل مجرد خواص هندسية. لذلك لا بدَّ من إدراجها في فئة خاصة بها بين الكيانات الأبدية التي هي موضوع للفكر، لا للإدراك الحسي، تحت المثل وخارجها، وفوق العالم المادي.

2. لم يطور أفلاطون في سنواته الأخيرة مذهبه عن بنية عالم المثل والعملية المفصلة التي نعرفه بها وحسب، بل بذل جهداً كبيراً للإجابة عن النقد القائل بوجود هوة لا تردم بين ذلك العالم والعالم الذي نشعر به بإدراكنا الحسي. والوسيط بين العالمين، عنده، هو النفس. لقد ورث من سقراط اعتقاده الديني المتشدد بأن العالم توجهه قوى عقلية خيرة نحو غاية خيرة. وأخذ من الفيثاغوريين التصور القائل إن النفس تحتل مكاناً في العالمين: عالم الوجود، بوصفها إلهية وأبدية، وعالم التحوّل، بوصفها مادية وانتقالية. وجاءه من أناكساغوراس التصور بأن العقل أو الوعي هو سبب كل حركة وإحداث وجود للأشياء (مهما بدا له استخدام أناكساغوراس ناقصاً وغير كامل). وقد التقت جميع هذه العناصر وتفاعلت في مذهب أفلاطون المتطور عن مكانة النفس في الكون. في «فايدروس» يضع الأسس بالبرهنة على أن النفس (النفس بذاتها، وليست هذه النفس الجزئية أو تلك، أو مجموعة الأنفس الإلهية أو الإنسانية) خالدة، وغير مستحدثة، وهي سبب تحريك كل ما ليس بنفس وتغييره. وقد بدأ أرسطو فيما بعد من هذا التصور الأفلاطوني عن العلة التي تحرك ذاتها لكل حركة وتغير، وبتحليل إضافي أوصله إلى مفهومه عن المحرك الذي لا يتحرك. غير أن هذا التصور عن النفس بوصفها مصدراً للحركة لا يمضي كثيراً أبعد من أناكساغوراس، ويوضح أفلاطون في المحاورات اللاحقة خير توضيح أن النفس عنده ليست المبدأ الذي يحرك ذاته وحسب، بل هي القوة العقلية الموجهة التي تحكم العالم المادي كله وتنظمه نحو غايات خيرة بجعله متوافقاً توافقاً تاماً مع عالم المثل، التي يشكل صورة لجزء منها. وهذا المذهب في أن العالم يحركه ويحكمه ويوجهه نحو الخير مبدأ حي عاقل، أو

مبادئ خيرة عاقلة هو جوهر لاهوت أفلاطون كما يبسطه في محاوراته الأخيرة، بوضوح لا مزيد عليه، وتأكيد في آخرها جميعاً، أعني «القوانين». وأول تصوير جدير بالذكر، وهو تصوير كان له تأثير بارز في الفكر اللاحق يتمثل في أسطورة «طيماوس» العظيمة. يتم تصويره هنا بصيغة رمزية، وهناك مصاعب جمة في التأويل، لكني أعتقد أنها تقدم أوضح خلاصة لما أراده أفلاطون من الأسطورة التي شاء أن يفسر بها تفسيراً أدق العلاقة بين النفس المحركة والنفس الحاكمة لعالم المثل وللعالم المادي الذي تشكله وتحكمه.

في «طيماوس» تقدم لنا صورة صانع إلهي يشكل النفس وجسد العالم المادي من مادة سابقة الوجود وفقاً لنموذج يفكر فيه في عالم المثل. هذا الصانع هو رمز للنفس وهي تؤدي وظيفتها الكونية: حيث الصانع عقل يتأمل في المثل، وبالتالي يحرك جميع الأشياء المادية وينظمها نحو غاية خيرة: والغاية خيرة لأنه يمتلك فضيلة صانع خير. فهو كريم لا يضنُّ، يضفي على ما يصنعه من الاكتمال الذي يحوزه نموذجه في عالم المثل بقدر ما تأخذه المادة العنيدة. وهذه الفكرة عن كرم الصانع، وإن كانت بعيدة قليلاً عن التصور المسيحي لإله المحبة الذي يتواصل في خلقه، هي تطوير كبير جداً للفكرة اليونانية التقليدية عن غيرة الآلهة وبخلهم، حين كانوا يحيطون بغضبهم أي إنجاز أو ثروة إنسانية من شأن اكتسابها أن يرتفع بالإنسان عن منزلته الخاصة. ويتجه إصرار أفلاطون على كرم الخير الأعلى ضد هذا الاعتقاد القديم، كما يصوره عمل الصانع، وهو قد هيأ بالتأكيد العقل اليوناني للقبول بالمذهب المسيحي حين انكشف له. وهكذا نجد كلمات أفلاطون يقولها المسيحيون الكبار مطبقة على الله الخالق، ولكن بمعنى يتجاوز ما أراده أفلاطون.

3. لا بدَّ أنه اتضح مما قلته سابقاً أن رمز أفلاطون عن الصانع يشير إلى شيء مختلف تماماً عن الإقرار المسيحي بالإيمان بالله الخالق. لكن هذه النقطة ذات أهمية قصوى في فهم أفلاطون وستكتسب الأهمية نفسها في بيان الاختلاف بدقة أكبر. أولاً، يجب أن ندرك أن الصانع هو رمز، وأنه لا يوجد سبب كافٍ في المحاورات للافتراض بأن أفلاطون قد آمن، أكثر من أي

فيلسوف يوناني آخر، **بالإله الواحد** بالمعنى اليهودي-المسيحي الحصري والمطلق. في «طيماوس» نفسها يوجد آلهة تابعون يوجدهم الصانع لمساعدته في عمله. وبالتأكيد فإن أفلاطون كان يعد نفس العالم والنفوس الإنسانية الفردية «آلهة» بالمعنى الإغريقي للكلمة، أي كائنات خالدة بطريقتها الخاصة. وفي «القوانين» يبدو أنه لا يكترث لمسألة وجود نفس واحدة أو أنفس متعددة خيرة تحكم العالم: كل ما يؤكده هو وجوب اعتبارها خيرة وعاقلة. ومع نهاية حياته، في آخر كتبه «القوانين» و«أبينوميس» ينكشف عن مؤمن قوي بديانة الأجرام السماوية التي بدأت في التغلغل في اليونان من «كلديا». أضف إلى ذلك، وإن كان هناك خلاف كبير بين الأفلاطونيين القدماء حول هذه النقطة، أنه يبدو واضحاً تماماً أن أفلاطون لم يكن ليهدف من وصفه للصانع إلى أخذه حرفياً إلى حد القول ببداية زمانية للعالم. بل هو يعطينا عالماً كونياً بصورة أسطورية مكرمة زمنياً عن نشأة الكون، كاشفاً ما يعده العناصر الجوهرية في العالم برواية قصة رمزية عن إيجاده.

وهذه العناصر الجوهرية ثلاثة، ككل إيجاد إنساني آخر: النموذج، في عالم المثل، والعلة المحركة والمنظمة، أي النفس العاقلة، والمادة التي يتم تكوينها وتنظيمها. ولا وجود لأي دليل بيّن في كتابات أفلاطون يبيح لنا أن نثبت إيجاباً أنه كان يعتقد أن العنصرين الأولين هما وجهان لواقع أخير واحد. بل كانت خطوة ضرورية لاحقة اتخذها أفلوطين في تطوير فكر أفلاطون حين جمع الاثنين في واحد، وتابعه أفلاطونيو الإمبراطورية الرومانية، كما سنرى، مع ما ترتب على ذلك من نتائج ذات أهمية ضمنية للفلسفة المتأخرة برمتها. أما في كتابات أفلاطون نفسه، فنحن إزاء مبدأين اثنين، لا مبدأ واحد. هناك النفس مبدأ الحياة الأكثر اكتمالاً وعقلاً، ومبدأ الحركة المنظمة، أو الخير في الفعل. هذا هو صانع الخير في «طيماوس». وهناك الخير نفسه، الذي هو المبدأ الأخير لعالم المثل، والاكتمال الساكن للخير، وهذا هو المبدأ الأخير الذي يصدر عنه نموذج عالم المثل الذي ينقله الصانع، «المخلوق الحي المطلق»، أو النموذج الأبدي للعالم المحسوس. وهناك سبب كافٍ، كما رأينا، لاعتبار الخير إله أفلاطون بمعنى حقيقي، لكنه ليس خالق السماء والأرض.

لا يتم تصوير الصانع، إذاً، بوصفه كلي القدرة. لأنه محدد بالنموذج الذي يجب أن ينقله وبمادته أيضاً. ولسنا بحاجة إلى قول شيء إضافي عن النموذج. فهو المثال المعقد للعالم، أو ذلك الجزء من عالم المثل الذي ينطوي على أمثلة كل ما هو ضروري لاكتمال العالم المحسوس، روحاً وجسداً. وعند أفلاطون وسائر الأفلاطونيين الوثنيين وبعض الأفلاطونيين المسيحيين بعده، أن العالم المحسوس هو كائن حي ذو نفس، هي نفس العالم، كما هو ذو جسد. في النموذج، إذاً، يكون «المخلوق الحي المطلق» هو مثل العناصر الأربعة، لجميع المخلوقات الحية، وتنضوي جميع المثل الأخرى في بنية هذا العالم المادي الحي، أكثر اكتمالاً من الكائنات المحسوسة.

4. تحتاج المادة التي يعمل عليها الصانع إلى مناقشة أكثر تفصيلاً، لأن أفلاطون يعبّر في النبذة التي يرويها عنها عن وجهة نظره بوضوح بالغ في أصل الشرور والمناقص التي تشوب العالم المحسوس. إذ لا يمكن للشرور أن تأتي من الصانع الذي هو خير ويصنع الأشياء على خير وجه ممكن، كما لا يمكن أن تأتي من الاكتمال الأبدي للمثل. بل هي تأتي من المادة التي ينبغي أن يعمل عليها. يصف أفلاطون هذه المادة وصفاً غريباً، وهو يوضح أن العقل لا يستطيع أن يلم بطبيعتها على الإطلاق، ما دامت هي على وجه التحديد عنصر اللامعقول في الكون. فهي تداخل لا ينتهي لخواص متغيرة وغير محددة، في حركة مضطربة أبداً، في داخل ما يسميه بـ«وعاء» التحول أو «مرضعته». وهذا الوعاء أو هذه المرضعة هي الفضاء، أو لعل الأفضل القول هي المكان، وهو فضاء ليس بفارغ أو لا يتحدد، بل يملأه بالكامل ويهيجه خواء حركات لا تنقطع. المكان في ذاته حيادي تماماً، ودون خاصة أو صفة، وهكذا فهو قابل لتلقي جميع الخواص والصفات. وربما نستطيع أن نكوّن صورة خيالية لا تخلو تماماً من الدقة عن الخواء عند أفلاطون حين نفكر بالألوان التي تتغير وتنقلب إلى بعضها بلا انتهاء وهي تتعرض للضوء في مياه البحر المتلاطمة الصافية. ولكن لا يوجد في خواء أفلاطون ما يقابل القعر الصلب من الصخور والرمال وأعشاب البحر التي تضفي على البحر ألوانه المتغيرة. فخواصه هي خواص

وحسب، وليست وقائع جوهرية. وهي مادية، ولكنها حركات وتغيرات وتحولات، وليست كائنات مادية.

الخواء عند أفلاطون، إذاً، هو خليط من الحركات العشوائية في الفضاء. وتجري حركاته جميعاً في خطوط مستقيمة. يرى أفلاطون، متابعاً تراثاً يرجع في أصوله إلى الفيثاغوريين الأوائل ومعاصرهم الطبيعي والفيلسوف ألكمايون الكروتوني، أن الحركة في خطوط مستقيمة لاعقلية من حيث الجوهر وناقصة، أما الحركة الدائرية فكاملة ومناسبة للكائنات العاقلة، وهي أفضل محاكاة ممكنة في العالم المادي للحركة الروحية في النفس العقلية. وهكذا فإن الحركة الدائرية التي لا تنقطع للأجرام السماوية هي أكمل مثال في العالم المحسوس على الفعالية العقلية. وهذه الفكرة بعيدة جداً عن طرق تفكيرنا الاعتيادية، لكنها بقيت تمارس دوراً مهماً في الفكر اليوناني المتأخر. ولا بدَّ أن يكون لحركات الخواء الأبدية هذه علة ما، والعلة الأخيرة الوحيدة لأي نوع من الحركة، سواء أكانت منتظمة أم عشوائية، مستقيمة أو دائرية، عقلية أو غير عقلية، كما يعرفها أفلاطون هي النفس. يبدو إذاً أن علة حركة الخواء لا بدَّ أن تكون نفساً مضطربة أو لا-عقلية، كما توحي فقرات أخرى في المحاورات اللاحقة. ولكن هنا يجب أن نتذكر أن «طيماوس» هي أسطورة، تصف العناصر المتواجدة أبداً معاً التي هي ضرورية لتفسير العالم المحسوس من خلال روايات خيالية عن صنعه. ولذلك يجب ألا نفكر بالصانع بوصفه النفس «المعقلنة» أو اللامعقولة التي كانت توجد من قبل في ظرف غير عقلي تماماً. ما يعنيه أفلاطون حقاً هو أن هناك عنصراً، لا-عقلياً دائماً عشوائياً في العالم، وهو نوع من قوة المصادفة العمياء الوحشية التي يسميها بـ«الضرورة». (كانت فكرة الضرورة عند الإغريق تقابل فكرة القانون أو السبب العقلي: فالشيء يحدث إما لأن أحداً خطط له وأراده، أو نتيجة قوة عمياء، أو مجرد مصادفة في تسلسل الظروف الطبيعية، التي كانت تسمى بالضرورة. وقد فسر الطبيعيون الأيونيون أن الأشياء تحدث لأن عناصر الكون يجب أن تتصرف بطريقة معينة: فقد كانت ضرورة طبيعية، لا يحددها أو ينتظمها أي قانون أو هدف لفعل هذا الشيء أو ذاك). وهذا العنصر العشوائي للضرورة العمياء العارضة الطبيعية هو عند أفلاطون (أو بالأحرى عند

ما يبدو لي أنه أحدث تأويل لما يقوله) لا يمكن أبداً أن يسيطر عليه العقل الإلهي سيطرة تامة. ونفس العالم، شأنها شأن النفس الإنسانية، لها هذا العنصر الأدنى في صراعها ضد حكم العقل، وأحياناً يتعرض لها بدرجة محدودة. وهذا هو السبب في وجود الشرور والمناقص في العالم المحسوس. فهو ليس أكمل العوالم، ولكنه أحسن ما يمكن أن يصنعه الصانع بمادته العنيدة الغريبة.

وتفاصيل البناء الأسطوري للنفس والجسد في العالم المحسوس والمخلوقات فيه تفاصيل غريبة ومثيرة، لكنها لا تحتل الأهمية الأولى لفهم فلسفة أفلاطون، ولا يوجد متسع للبقاء هنا باستمرار. وفي وصف إيجاد النفس، الذي يوصف بأنه بنية معقدة من الدوائر كدوائر السماء المحسوسة، التي تجمع بين العناصر العقلية واللا-عقلية، نستطيع أن نتبين بوضوح بالغ ذلك الترابط الوثيق في عقل أفلاطون بين الفعالية الروحية والحركة الدائرية التي ذكرتها سابقاً. يتأطر جسد العالم بثقل الشكل الرياضي ودرجته المحددة من حيث الكتلة المتغيرة للخواص اللامحدودة في الخواء، الحار-البارد، الرطب-الجاف. . . .إلخ. ويبدأ الصانع من الشكل الصريح الأول، المثلث. فهو يبني من المثلثات الصوالب الهندسية المنتظمة التي تشكل الوحدات المكونة للعناصر الأربعة: النار والهواء والأرض والماء. ومن هذه تبنى جميع الأشياء الأخرى.

أخيراً يجب أن نتذكر أن عالماً واحداً محسوساً فقط عند أفلاطون يمكن أن يوجد، وهو باقٍ ويضم كل شيء. فلا وجود لتعاقب من العوالم في الزمان، أو لمعية العوالم المختلفة في المكان. العالم الموجود نسخة كاملة وشاملة عن نموذج فريد، وذلك هو «المخلوق الحي المطلق» في عالم المثل. وبرغم ما يشوبه من مناقص بسبب العنصر اللا-عقلي، فهو أفضل العوالم الممكنة. وتأكيد أفلاطون على الخير في العالم المحسوس إنما هو نتيجة تأكيده الآخر على الحياة بوصفها «تمريناً على الموت»، وعلى التجرد الكامل عن الجسد باعتباره أفضل حالة للنفس، وعلى حاجة الإنسان للتعالي عن المحسوس والمادي إذا ما أراد أن يحظى بمصيره الخاص المناسب. ينبغي للعالم المحسوس بالتأكيد أن ترتقي به نفس عقلية، من شأنها أن تبلغ عالم المثل المتعالي الذي تنتمي إليه وحده. مع ذلك فإن العالم المحسوس في مكانه

وحالته هو خير وجميل ومجيد وضروري. ذلك هو المذهب الحقيقي لأفلاطون، وبرغم أنه ليس المذهب الذي أخذ به المسيحيون فإنه أقرب إلى المسيحية من التشاؤم السوداوي عند العرفانيين أو المانويين. ويجب ألا نحاول جعل أفلاطون مسيحياً، لكننا أيضاً يجب ألا نخلط الموقف الأفلاطوني من العالم المحسوس بموقف العرفان، كما يحلو لبعض الكتاب المسيحيين السطحيين أن يفعل.

(6)

أفلاطون (3)
تعليمه الأخلاقي والسياسي

1. كانت نقطة البداية للتعليم الأخلاقي عند أفلاطون تكمن في مذهب سقراط الذي وصفته في الفصل (3)، وهو المذهب الذي يرى أن أهم ما يفعله الإنسان يتمثل في العناية بالنفس، وأن الفضيلة معرفة، أي رؤية مباشرة وتحقق حي للخير، وأن الفضائل جميعاً واحدة ولا يمكن تعليمها إلا بمعنى خاص جداً. والمذهب الأخلاقي عند أفلاطون هو مجرد تطوير لهذا التعليم. والطريقة التي يطوره بها ترتبط ارتباطاً لا فكاك منه بتطوير تعليم سقراط عن النفس إلى علم نفس متقن الشكل هو الذي وصفته في الفصل (4). يتلقى المذهب القائل إن الفضيلة هي المعرفة معنى جديداً من نظرية المثل ومن «التذكر». الرجل الفاضل هو الإنسان الذي ينقاد لعقله الإلهي الذي ينوِّره استرجاع المثل التي كانت حاضرة في وجود مجرد سابق. والفضيلة هي التطابق الدقيق مع المثل الأخلاقية، العدالة ذاتها، والشجاعة ذاتها، وبقية المثل، التي يمتلك العقل الحاكم في الإنسان قوة استقبالها. ولقد كان لتطوير مذهب سقراط هذا نتيجة مهمة. فهو يضفي على الأخلاق عند أفلاطون، ولا سيما كما تعبر عنها محاورات المجموعة الوسطى، عالمية- أخرى حادة تنتمي، شأنها شأن أصول نظرية المثل والنفس الإلهية الموجودة سابقاً، إلى الجانب الأورفي-الفيثاغوري، وليس إلى الجانب السقراطي من إرث أفلاطون. إذ ليس من المرجح أن يذهب سقراط الحقيقي، بقدر ما نعرفه، على نحو ما يجعله أفلاطون يقول في «فيدون»، إلى أن حياة الفيلسوف بأسرها ليست سوى تمرين على الموت.

فسقراط لم يكن يأخذ بالاعتقاد الكامل الذي ورثه أفلاطون عن الفلاسفة الإيطاليين أن الجسد الأرضي لم يكن سوى سجن، وأن حياة التأمل في عالم أعلى هي الحياة المناسبة الوحيدة للروح الإنسانية.

على أننا يجب ألا نبالغ في تأثير هذه العالمية الأخرى على مذهب أفلاطون الأخلاقي. فهو لم يؤسس أبداً في مدرسته أي شيء من قبيل الممارسة المنظمة للزهد الخارجي، والنزعة النباتية، والإصرار الثابت على التطهير الاحتفالي الذي نجده سائداً لدى الأورفيين والفيثاغوريين الأوائل. وحتى في الصورة التي يقدمها عن الدولة المثالية، وإن تكن الحياة الموصوفة للحراس أو الحكام الفلاسفة غير طبيعية بما يكفي، كما سنرى، فليس هناك اقتراح بأنهم يجب أن يتبنوا الممارسات الزاهدة من النوع الأورفي-الفيثاغوري. ولقد بقيت لامبالاة سقراط المرحة بشؤون الجسد، وتقشفه الداخلي الذي كان ينسجم مع الحياة الخارجية الاعتيادية، مثلاً أعلى لدى أفلاطون. ولم يحدث إلا بعد قرون من تاريخ الأفلاطونية، وبين الأفلاطونيين المتأخرين، أننا نجد إحياءً للوسواس الفيثاغوري عن تفاصيل اللباس والطعام. ويؤكد أفلاطون، بإصراره على الموت والإفلات من الجسد الأرضي بوصفه الغاية المنشودة، وعلى التأمل الذي يتعالى عن هذا العالم بوصفه الفعالية الإنسانية الأسمى، بقوة مماثلة أيضاً على واجب الفيلسوف، وهو لا يزال في الجسد، في أن يحكم ويهدي المجتمع الذي يعيش فيه. وسوف نناقش هذا الواجب بالتفصيل حين ننظر في تعليم أفلاطون السياسي. لكننا ينبغي أن نتناول أولاً الأثر الذي أحدثه تطوير الأخلاق السقراطية على مذهب أفلاطون في أجزاء النفس الثلاثة.

2. لقد تحدثت من قبل عن العقل الحاكم وعن واجب الإنسان في الانقياد لعقله، وهذا بالتأكيد جزء جوهري من الأخلاق عند أفلاطون. فمع نهاية حياته هيمنت على فكره كله موضوعة حكم العقل الإلهي في الإنسان، وفي الدولة، وفي العالم. لكنها تستدعي، حين تطبق على الإنسان، أن توجد فيه مملكة يحكم العقل من خلالها، وبعض العناصر اللاعقلية ولكن الحية والشعورية التي يكون واجبها الانقياد. وهذا ما يوفره علم النفس ذو الأطراف الثلاثة عند

أفلاطون. وللطريقة التي يفهم بها أفلاطون الجزئين الآخرين من النفس آثارها المهمة جداً أيضاً في تعليمه الأخلاقي والسياسي، ولا سيما في نظراته للتعليم. لا يحكم العقل عند أفلاطون، سواء أفي الكون، أو الدولة، أو الإنسان، عن طريق ممارسة السلطة الوحشية، بل يعتمد دائماً اعتماداً كبيراً على «الإقناع». على الصانع في أسطورة «طيماوس» أن يقنع مادته العنيدة، التي تحل بها نفس لاعقلية، بأن تتحول إلى أفضل صورة ممكنة. وفي «القوانين» يشكل الإقناع والتفسير العقلي المقنع للقوانين واحداً من أوجب واجبات المشرع أو الحاكم، برغم أن اللجوء إلى القوة الصارمة كعقوبة أخيرة يظل قائماً في حالة إخفاق الإقناع. وفي داخل نفس الإنسان، لا يستطيع العقل أن يسيطر إلا على الجزء الأسفل من النفس، وهو الشهوات الجسدية، من خلال معونة العواطف النبيلة التي تعطي، إذا تم تطويرها على نحو مناسب، لها الدعم المريد والسند القوي. ويبدو لنا علم النفس ثلاثي الأطراف مخططاً متزمتاً وغير طبيعي وهو يتحدد إلى حد كبير بعلم استثنائي في التشريح. لكننا نستطيع أن نرى الآن الحقيقة المهمة جداً التي ينطوي عليها، وهي أن الإدراك العقلي الحقيقي لطبيعة الصواب والخطأ سوف يعجز تماماً وحده عن جعل الناس تتصرف على نحو صحيح ما لم يتم دعمه بنوع الانفعالات الصحيحة، التي توجهها توجيهاً صحيحاً الموضوعات الصحيحة وبأكبر قوة ممكنة. ويتلقى أفلاطون الدرس نفسه، حين يتحدث عن التعليم الصحيح وتوجيه الرغبة في «فايدروس» و«المأدبة». إذ لا يمكن السيطرة على الجزء البهيمي من الإنسان عن طريق العقل وحده، بل عن طريق العقل الذي يعكف على الانفعالات النبيلة العالية وبمساعدتها.

ولهذا السبب فإن أفلاطون يؤكد تأكيداً بالغاً بأن من أهم وظائف التربية، وأهمها جميعاً في المراحل الأولى، هو تدريب الانفعالات والرغبات. فإذا أريد للطفل أن ينمو ويعيش حياة الخير الكاملة وفقاً للعقل، فيجب تدريبه على الاستجابات الانفعالية الصحيحة قبل أن يدخل في مضمار استعمال العقل. يجب أن يتمرن على الشعور باللذة أمام الجمال ومحبة الخير والنفور من القبح وكراهية الرداءة غريزياً، حتى إذا بلغ سن العقل، سيقبل تعليم العقل بسرور وسيجد العقل لديه السند الانفعالي اللازم جاهزاً. وفي هذا التدريب

للانفعالات، يكتسي الفن والشعر والموسيقى أهمية كبرى. وهذا هو السبب في إصرار أفلاطون على ضرورة السيطرة الصارمة على الفنون من لدن سلطات دولته المثالية. ونحن قد نختلف مع مناهجه، ونعترض على نوع السلطات التي يريد لها أن تفرض هيمنتها، ونجد معايير الحكم على الفنون لديه مسرفة في الضيق. وسيفكر المسيحيون أن سداد العقل والانفعالات التي يصبو إليها أفلاطون، وتوافقها الكامل مع النموذج الأبدي لعالم المثل، لا يمكن الوصول إلى ذلك كله بالوسائل الإنسانية الخالصة. ولكن فيما يتعلق بالأسئلة الرئيسة المعنية هنا، عن الأهمية البارزة للانفعالات العليا في الحياة الأخلاقية، وعن الحاجة إلى التدريب وتوجيه تلك الانفعالات لدى الشباب بحيث تحضهم الموضوعات المناسبة، وعن الوظيفة الجوهرية للفنون في تربية الشباب، فلست أدري كيف يمكن لأي شخص يرغب في استمرار المثل العليا لدى الإنسان في حياته التي علمتنا إياها تقاليدنا وتقاليد الشعوب المتحضرة الأخرى أن نكوّنها، أن يختلف مع أفلاطون في ذلك جدياً.

ولأن الفضيلة عند أفلاطون واحدة، وهي في الجوهر أن يحكّم الإنسان عقله الذي يتأمل في المثل الأخلاقية، فإنه لا يميز تمييزاً صارماً بين الفضائل الفردية. والفضائل الأصلية الأربع: التدبر (الحكمة العملية)، والعدالة، والشجاعة، والاعتدال، التي يفصل بينها أرسطو فصلاً حاداً ويميز بعضها عن بعض، هي لدى أفلاطون طرق مختلفة للنظر إلى حياة مفردة، هي حياة الفعل الفضيل تحت حكم العقل. وهكذا فإن التدبر هو تطبيق الحقائق الكلية الأبدية على بعض الحالات الجزئية في الميدان ولاسيما في الحكومة والحياة الاجتماعية، فالعقل هو الذي يعلمنا درس الفعل الصحيح الذي ينبغي اتخاذه الآن، في سياق هذه الظروف الجزئية بذاتها. وتتداخل العدالة بالاعتدال تداخلاً كبيراً، بحيث يظلل كلٌّ منهما على الآخر فلا يمكن رسم حدود دقيقة بينهما. فالعدالة هي الفضيلة التي تبقي على كل شيء في مكانه المناسب، سواء أتعلق الأمر بأجزاء النفس أو بمواطني الدولة. فهي فضيلة النظام الخير، والإنسان العادل هو من يحتفظ بأجزاء نفسه في نظام مناسب داخلياً، ومن يحتفظ في الدولة ويحقق جميع حقوقه وواجباته ومسؤولياته تجاه الدولة ككل

وتجاه الأعضاء الآخرين في المجتمع وفقاً لموقعه في الكلية الاجتماعية. والاعتدال، الذي هو بمعنى ما أهم ما في الفضائل جميعاً، هو طريقة أكثر حراكاً في النظر إلى الفعالية المنظمة للعقل. وهو على وجه التحديد التنظيم الصحيح والسيطرة على الانفعالات والرغباتِ سواء أكانت في داخل الشخصية أو في سياسة الجسد. ويعتمد عليه كل من العدالة والشجاعة، وهو يرتبط ارتباطاً حميماً بالتدبر. وأخيراً فإن الشجاعة هي فضيلة فعل شيء ضد شيء مقابل، أي الاندفاع والتفاني الذي يهب للنفس السيطرة على الأشياء ويجعل من تحقق النظام الصحيح أمراً ممكناً، وهي نفسها تنبع من السيطرة الكاملة على النفس، التي هي الاعتدال. وتتفاعل جميع هذه الفضائل ويدخل بعضها في بعض لأن الفضيلة في التحليل الأخير هي واحدة، ومن المستحيل امتلاك فضيلة واحدة دون امتلاكها جميعاً، فلا يمكن للمرء أن يكون عادلاً حقاً دون أن يكون متدبراً، أو معتدلاً، أو شجاعاً، كما لا يمكن أن يكون شجاعاً حقاً دون أن يكون متدبراً، ومعتدلاً وعادلاً. وأعتقد أن من المستحيل قراءة نبذة أفلاطون عن الفضائل دون أن ندرك أن ما يكمن وراءها ليس تعليم سقراط وحسب، بل شخصية سقراط أيضاً. فالخير لا يقدم نفسه لأفلاطون بصورة مخطط مجرد يصل إليه التعميم والتحليل، بل بصورة شخص ذي وحدة واكتمال استثنائيين.

3. في نبذتنا عن المذهب الأخلاقي لدى أفلاطون كنا سابقاً، ووفقاً لتقسيم بالغ الصرامة نميل الآن إلى القيام به غريزياً تقريباً، قد عبرنا أكثر من مرة الحدود بين الأخلاق العامة والخاصة، أو بين الأخلاق والسياسة في تقسيم أرسطو. بالطبع لا وجود لمثل هذا التقسيم لدى أفلاطون، ولا يقدم أرسطو هذا التقسيم إلا من باب تيسير المعالجة، ولا هو يقترح بأية حال أن حياتنا العامة والخاصة، كما يتبادر لنا أن نعتقد خطأً أحياناً، يحكمها نوعان مختلفان من المبادئ. (في الحقيقة أن «الأخلاق» عند أرسطو هي جزء من «السياسة»، التي هي العلم الكامل لخير الإنسان). والمذهب السياسي عند أفلاطون هو مجرد امتداد وتوسيع لمذهبه الأخلاقي. وهو يشترك مع أغلب اليونانيين في

الاعتقاد بأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش حياة إنسانية كاملة إلا في جماعة سياسية ومن خلالها. وقد أبدى في حياته الخاصة وفي كتاباته وتعليمه الذي كان يمارسه في مدرسته حساً قوياً بواجب الفيلسوف تجاه المجتمع. وهو يصرّ في «الجمهورية» على أن الفيلسوف الذي تخطى مرحلة المران الطويل والمتعب وحظي برؤية المثل يجب أن لا يبقى منعزلاً عن الاهتمامات الأرضية في ذروة تأملاته العالية، بل يجب عليه أن يهبط وأن يؤدي الدور الذي يستطيع وحده أن يؤديه في حياة الدولة، لأنه وحده يعرف الحقيقة، وينبغي له أن يتحمل عبء الحكم على كاهله من أجل تحقيق الخير لأتباعه وللكلية الاجتماعية بأسرها.

صحيح تماماً أن أفلاطون في حياته الخاصة لم يمارس أي دور سياسي في مدينته أثينا. فلقد أقنعه أخيراً مقتل سقراط القانوني على أيدي دعاة الديمقراطية المستعادة أن المجتمع السياسي الأثيني كان من الفساد والانحراف ليس فقط في ممارسته بل أيضاً في مبادئه بحيث كان الاشتراك فيه أسوأ من الامتناع عنه. غير أنه اتخذ قراره بسفرتيه اللاحقتين إلى صقلية لمتابعة محاولة كان قد بدأها في سفرته الأولى لإقامة حكم الفلاسفة في «سيراكوزا»، في البداية من خلال محاولة فاشلة تماماً لتربية ديونزيوس الشاب، ابن الأمير الكبير ديونيزيوس الأول من سيراكوزا، كملك- فيلسوف، ثم فرض نفوذ ديون، نسيب ديونيزيوس الشاب، وهو صديق حميم جداً لأفلاطون منذ سفرته الأولى عام 388. أخفقت المحاولة الأولى إخفاقاً كبيراً، لأن ديونيزيوس الشاب، برغم أنه كان متلهفاً جداً إلى أن يطلعه أستاذه على الأجزاء المتعلقة بالأحاسيس من المعرفة الباطنية عن طبيعة الكون، لم يكن مهيئاً لسنوات من الدراسة الرياضية الصعبة التي كان أفلاطون يعدها المقدمة التي لا يستغنى عنها إلى الدراسة الجادة للفلسفة. أما حكم ديون فقد انتهى نهاية مأساوية بسلسلة من المؤامرات والمؤامرات المضادة، التي تورط فيها بعض أعضاء الأكاديمية، فانتهى باغتيال ديون عام 353. غير أن فكرة إقامة دولة كاملة يحكمها الفلاسفة بقيت فكرة حية في الأكاديمية، وإن كان أفلاطون قد توصل في أواخر أيام حياته إلى أننا لا أمل لنا في العثور على الملك- الفيلسوف الحق، الذي يعلو فوق كل قانون، في هذا العالم الذي تشوبه النقائص الكثيرة، وأن أقصى ما يرجوه الفيلسوف أو ينصح به

هو تأسيس حكم القوانين الخيرة، وذلك أيضاً هو المنزلة الثانية من بذل الوسع(*).

والتصور الذي يجمع أخلاق أفلاطون، في السياسة والكونيات، في رباط وثيق وعضوي هو تصور العالم الأكبر والعالم الأصغر. فالنظام الكوني، أي الدوران الأبدي للأجرام السماوية في علاقة متناسبة ومنسجمة تنتظم كل منها بالكل وبعضها ببعض هو المثال الكامل على حكم العقل في العالم المحسوس، و«النموذج الذي في السماء» هو ما ينبغي على الناس أن يتبعوه إذا ما أرادوا تنظيم أنفسهم وتنظيم الدولة على نحو صحيح. فالوجود الإنساني الفردي هو كون مصغر، أو عالم أصغر، والدولة هي المجتمع الموحد المعني بالحياة الإنسانية ككل، سواء أكانت حياة أخلاقية أو روحية أكثر من عنايته بالحاجات الجسدية، ويمكن النظر فيه إلى مشاغل علم النفس الإنساني ودراستها بسهولة أكثر، لأنها تحدث على نطاق أوسع. ومبادئ التنظيم الأخلاقي التي يجب أن نعيش فيها من أجل صحة أنفسنا هي بعينها المبادئ التي يجب أن تحكم الدولة، وهي معروضة عرضاً كاملاً في النظام العقلي للعالم المحسوس.

قد يبدو لنا مذهب أفلاطون عن الدولة مفرطاً في التبسيط، ومن المحتمل أن يفضي عند التطبيق إلى نوع من الحكم الشمولي المزعج. لكننا يجب أن نتذكر صنف الدولة التي كان يفكر فيها. فقد كان هو وأرسطو معه معنيين حصراً في فلسفتهما السياسية بدولة المدينة التقليدية عند الإغريق، وهي مدينة صغيرة مفردة، تحتل مركز أنحاء منضمة إلى بعضها، عادة ما تكون كافية لدعمها اقتصادياً، وذات عدد صغير ومحدود من المواطنين، يعرف كل منهم الآخر معرفة شخصية، ويسخّرون كل طاقاتهم لخدمة الدولة في السياسة والحرب.

(*) [ما يرد هنا عن إدراك أفلاطون لكون حكم الفيلسوف الملك ليس بإمكانية عملية والنتائج التي نستخلصها منه، يحتاج إلى مزيد من التأكيد. والتأملات السياسية الأخيرة عند أفلاطون في آخر أعماله، «القوانين»، عن الحاجة إلى إقامة أساس للقانون، وإلزام السلطات الحاملة له به، وعن ضرورة وجود «دستور مختلط» (مع عنصر ديمقراطي) ونظام من التدقيق والتوازنات لمنع من في السلطة من إساءة استخدام نفوذه، تشكل أكثر الأجزاء دواماً وصدقاً وتأثيراً في تفكيره السياسي- ملاحظة من الطبعة الثالثة].

وقد عني أفلاطون عناية حصرية باكتمال دولة المدينة هذه، وإدامتها قدر الإمكان في أكمل الظروف. ولم يكن أفلاطون ليؤمن بالتطور أكثر من إيمان سائر اليونانيين الآخرين. وحين يصف عملية التطور السياسي، كما يفعل ذلك ببراعة عالية في «الجمهورية»، فإن ما يصفه هو عملية انحلال، أي عبور متواصل من الأحسن إلى الأسوأ حتى بلوغ أدنى درجات الحضيض. والأمل الوحيد في العودة إلى الأشياء الفضلى هو ما يقدمه الاعتقاد، وهو اعتقاد مهم جداً كان شائعاً في الفكر الإغريقي القديم، بأن الصيرورة كلها دورية، وأن تقدم الأشياء يمضي في دوائر لا نهاية لها، حتى يعود عند الفواصل المطردة إلى نقطة بدايته. وهذا الاعتقاد هو ما يعبر عنه أفلاطون تعبيراً غريباً جداً في الأسطورة الواردة في حواره «السياسي»، حين يتحدث عن عالم العصر الذهبي الذي كان يجري في حركة مضادة للحركة السائرة الآن، وبتوجيه من عقل إلهي، ولذلك كان كل شيء يمضي على نحو كامل، في حين أنه الآن يلتف متراجعاً على نحو أعمى، مجرداً من الهداية الإلهية، ناشراً الفوضى والانحلال الكوني الذي نراه أمامنا: وسيستمر ذلك الأمر حتى يتولى الإله المسؤولية مرة أخرى، فيعيد الحركة، ويُرجِع العالم إلى عصر ذهبي جديد. (وبالطبع لا ينبغي تأويل هذه الأسطورة تأويلاً حرفياً شأنها شأن الأسطورة المذكورة في «طيماوس». وبالتأكيد فإن أفلاطون لم يعتقد أبداً بانسحاب الهداية الإلهية من العالم في أية حقبة من تاريخه. كل ما يمكننا الاطمئنان إليه أنه أراد اقتراح حركة دورية للتاريخ بتغير حقب الثبات والسعادة والحقب الأخرى، للتفسخ والفوضى والبؤس).

4. بسبب إيمان أفلاطون بالدورات والانحلال الذي لا فكاك منه، ومهما تكن الإصلاحات التي يقترحها عنيفة، فإنه كان محافظاً إلى أقصى حد في روح تفكيره السياسي. كان يولي احتراماً هائلاً للتقاليد والأساطير القديمة، يقتفي آثار حكمة مبكرة انتقلت إلينا انتقالاً غامضا، من خلال الجوائح والكوارث، من عالم أقدم وأفضل وأحكم. (وهذا ما يتناقض تماماً مع إنكاره الشديد لأساطير هوميروس وهسيود. بينما يظهر مثقف يوناني من القرن الخامس، مثل

هيرودوت الذي سبق أفلاطون في اهتمامه بحضارة مصر القديمة السحيقة وتقاليدها الدينية، على وعي تام بأن الشعراء وقصصهم التي يروونها عن الآلهة كانوا محدثين من حيث المقارنة). فما يحاول القيام به في كتاباته السياسية هو ليس بتدشين عملية تطور ترتقي نحو نموذج أعلى جديد بالكامل للدولة، بل أن يتوصل، عن طريق منهجه الاعتيادي في البحث السقراطي، لإقامة صورة تمتاز بالعقلانية القصوى والاكتمال التام يمكن استمداده من دولة المدينة اليونانية التقليدية التي وصفناها، وأن يرى كيف يمكن أن تكون تلك المدينة، إذا ما أتيح لها تسلسل مقبول على نحو استثنائي للشروط الطبيعية، أن تتأسس وتترسخ بحيث تقاوم الانحلال الذي لا مندوحة عنه أطول مدة ممكنة. يهتم أفلاطون دائماً بالثبات والاستقرار: فإذا أقيمت الدولة الكاملة فلا بدَّ أن تكون بناها قوية، ودستورها مقيداً بالضوابط والعقوبات الصارمة حتى تمنع من حصول التغيرات الصغرى في الحياة السياسية والاجتماعية، لأن أي تغير يعني الانحلال والانحطاط. في «القوانين» يصرُّ على أن تبقى حتى نماذج ألعاب الأطفال في منأى عن التغيير من جيل إلى آخر. وهذا السعي نحو الثبات، ومحاولة إقامة صورة مقنعة والحفاظ عليها في منأى عن التغيير هو خصلة مميزة لجميع المصلحين السياسيين اليونانيين. وحيثما يتم وضع دستور جديد، سواء أكان دستور الديمقراطية في أثينا، أو النظام العسكري المتسلط في سبارطة، فلا بدّ دائماً من إحاطته بالحماية لضمان بقائه دون تغيير أطول مدة ممكنة، لأن التغيير الوحيد الممكن يفهم بوصفه انحطاطاً، لا تقدماً. في أثناء هذه المناقشة للنزعة المحافظة عند أفلاطون، ظهر عنصر آخر مهم جداً في فكره. وذلك هو الاعتقاد، الذي يتضح في فكره السياسي كما يتضح في علم النفس والكونيات لديه، بأن العقل لا يعمل أبداً في فراغ جميل حيث يكفي تصور بناء كامل نظرياً عن أي شيء حتى يتحقق على نحو كامل. يولي أفلاطون دائماً انتباهاً كبيراً للمادة التي يجب أن يشتغل عليها العقل في هذا العالم، إذ لا يمكن اختزال العنصر اللاعقلي في الطبيعة، أو الضرورة، اختزالاً كاملاً إلى سيطرة عقلية. في السياسة يظهر هذا العنصر العقلي في بيئة الدولة، أي مناخها وموقعها الجغرافي، (يضفي أفلاطون على هذا الأخير أهمية كبرى). ويظل يحظى بأهمية

أكبر في الخصال الطبيعية الموروثة للمواطنين. وتظهر هذه النظرة للطبيعة، أو المادة المعطاة، في «الجمهورية» التي تمثل جزئياً عرضاً رمزياً وإبرازاً على نطاق واسع للكيفية التي يجب أن يحكم بها العقل في النفس الفردية، وجزئياً من ناحية أخرى صورة لنموذج دولة المدينة المتوافقة تماماً مع العقل ونظام الكون، ولكن لا يمكن السعي إلى تحقيقها عملياً، كما يظهر أيضاً في «القوانين»، ذلك العمل الذي كتبه أفلاطون في أواخر عمره، والذي يقدم نبذة مفصلة عن نوع من دولة المدينة المقنعة عقلياً التي يمكن تحقيقها عملياً، إذا ما أعطيت لها الظروف المناسبة على نحو استثنائي. إذا ألممنا بذلك ووضعناه في حسباننا، فسنجد أن من السهل أن نفهم، إن لم نقل أن نقبل، بعض السمات الغريبة، بل الكريهة عندنا، في فكر أفلاطون السياسي. ويجب أن نتذكر أن أفلاطون لا يتخيل نفسه أبداً منصرفاً إلى بناء مدن فاضلة أو يوتوبيات في مستقبل حلمي فضفاض يسهل فيه أي شيء. بل كان يخطط لوصف دولة من العصر الذهبي، هي أثينا البدائية، في أثناء وجودها الفعلي، منخرطة في صراع حتى الموت مع قوة «أطلنطس» الكبرى، لكي يعرض للدولة الكاملة التي يحكمها العقل في «الجمهورية»، التي يماهيها بأثينا البدائية، وكأنها حية تتحرك، وليست مجرد دولة ساكنة كما في «الجمهورية» نفسها. غير أنه لم يحقق فعلياً أبداً هذه الخطة، ويهتم عملاه الرئيسان حول الدولة بالتأمل في الكيفية التي قد يشيد بها الفلاسفة من مادة عصية وصعبة حصناً منيعاً يقاوم لمدة من الزمن جريان الانحلال الذي لا بد منه، وهو القانون الذي يسري حكمه على كل ما يجري في الوجود الفعلي. مدن أفلاطون مدن مطوقة، محكومة بالسقوط في النهاية في وهدة الخيانات من الداخل، إن لم تتعرض لهجمة من الخارج. لكنها يراد لها أن تقاوم ببطولة وتبقى أطول مدة ممكنة.

5. دعونا نتأمل إذاً بإيجاز في بعض تفاصيل الصورة التي اقترحها أفلاطون للدولة كما ينبغي أن تكون في ضوء ما اعتبرته مبادئه الأساسية، أي فكرة الدولة بوصفها «قدراً مكتوباً» على الفرد، والاعتقاد بأن كل تغير يجري بالضرورة نحو الأسوأ حتى تبلغ الدورة أقصى نقطة لها، والنظر إلى المادة المناسبة والوضع

المعطى، وفكرة العدالة بوصفها فضيلة النظام في الدرجة الأولى. وهذه المبادئ جميعاً تنطبق على «الجمهورية» ببساطة ووضوح. تمثل طبقة «الحراس»، والحكام الفلاسفة، والمحاربين، العقل الحاكم والعواطف النبيلة التي تعمل بتظافر حميم لبسط الهيمنة والنظام على الجمهور الغفير من الناس في المدينة الذين ينخرطون بالزراعة والصناعة والتجارة المسموح بها، والذين يمثلون الرغبات الكبرى، ما دام الدافع لنشاطهم هو حب الكسب. من أجل إنتاج مادة إنسانية ذات نوعية عالية تخضع للتدريب الطويل والباهظ الذي من شأنه أن يخلق حاكماً، يجرّد الحراس من جميع حقوقهم في الزواج الطبيعي، ويتعرضون لنظم تكاثر فنطازية، فيتم تحديد النسل بإجراء حسابات رياضية لتحديد عمر الخصوبة الجنسية حتى تتم السيطرة عليها سيطرة كاملة. وبغية توضيح أن تفكك العوائل القوية، الذي هو بداية الانحطاط، ولغرض منع الطبقة الحاكمة من التلوث برغبات الاكتساب، فقد منعت الملكية الخاصة بأسرها، وحُرِّمت الحياة العائلية على الحراس. فالأشياء جميعاً مشتركة، بل الأطفال أنفسهم ينشأون في بيئة مشتركة، لا يعرفون آباءهم الطبيعيين. غير أن الملكية الخاصة مسموح بها تحت سيطرة صارمة في «جمهورية» أفلاطون، ولكن لمن لا يملكون سلطة سياسية وحسب. وإلا فقد كان يبدو لأفلاطون أن نظام قوى النفس سينقلب رأساً على عقب بطريقة وحشية، وستتغلب غرائز الاكتساب فتطغى، وذلك مخالف للعدالة. وأخيراً يجب أن نلاحظ أن أفلاطون لكي يحافظ على الانسجام بين التوازي الثابت في بناء الدولة وعلم النفس الثلاثي وتأويل العدالة بوصفها فضيلة النظام، الذي يحتفظ بالشخص المناسب في مكانه المناسب، فإن أفلاطون يتناول الكائنات الإنسانية من حيث الوظيفة، وليس كشخصيات كلية. وهذا هو السبب الحقيقي في إصراره على المساواة بين الجنسين. فهو لا يأخذ بالاعتبار إلا تلك الخصال العقلية والشخصية، التي تناسب الفرد لكي يكون حاكماً-فيلسوفاً، أو محارباً، أو منتجاً. (توجد ترتيبات للاهتمام بالناس الاستثنائيين الذين لا يناسبون الطائفة التي ولدوا فيها، للارتفاع بأي شخص منهم من الطبقات الدنيا حين يتميزون بالقدرة على الحكم، والهبوط بأطفال الطبقة الحارسة حين يكونون غير مؤهلين).

في «القوانين»، تصاغ بنية الدولة بأسلوب أقل صرامة بكثير لكي تتطابق بوضوح مع بنية النفس الفردية، وينصرف قدر كبير من العناية إلى العثور على طريقة ممكنة التطبيق للاهتمام بالمادة الإنسانية التي يمكن أن تتوفر، والبيئة الجغرافية، لكن الروح التي تغذيهما تبقى هي نفسها، ولن نجد أي اختلاف عميق بين «القوانين» و«الجمهورية»، إذا فهمنا الأغراض المختلفة التي كانت ترمي إليها كل من المحاورتين الكبيرتين. ففي «القوانين» أيضاً تمتاز الدولة بأنها كلية عضوية تراتبية، يعيش فيها الأفراد لكي يؤدوا وظيفتهم في الدولة. يتمثل الهدف الكبير في تحقيق الثبات الاجتماعي، وترسيخ نظام عقلي وعادل من شأنه أن يوحد بين العناصر المتباينة على نحو كامل بحيث يتم درء التغير والانحطاط أطول مدة ممكنة، وتعم الحياة التعاونية الممكنة الفضلى. وهذا هو السبب في الحرص على اختيار موقع لها في منأى قليلاً عن البحر، والعزل المقصود للمواطنين من الاتصال بالأجانب، لأن هذا الاتصال يمكن أن يصير خطيراً على مؤسساتهم الأهلية. فالتجارة مع الأجانب والسفر إلى الخارج أمران محظوران بقوة. وهذا هو الغرض أيضاً من الدستور «المختلط» الموسع، والتنظيم الصارم، وتحديد الملكية، والتربية الاستبدادية الحذرة الشاملة المخطط لها بعناية. وقبل كل شيء فإن السبب في أن من واجب السلطات المرجعية في الدولة أن تنفذ عقوبة السجن أو حتى الموت في الحالات القصوى التي تنتهك فيها العقيدة الأفلاطونية القويمة، أي الإيمان بالعناية الإلهية التي تنتظم كل شيء، والتي لا يمكن أن تخضع للمساومة والارتشاء أو صرفها عن أهدافها بتقديم القرابين. وما لم تقم الدولة على أساس الحقيقة حول الكون والقوى التي تحكمه، فإنها لن تبقى. والحقيقة أن دولة المدينة في «القوانين»، التي ربما كان قد أريد لها أن تتحقق عملياً، هي مدينة محصنة، أو هي جزيرة صغيرة للثبات المؤقت في خضم أمواج الانحطاط المتلاطمة، على نحو أكثر وضوحاً من المدينة الرؤيوية والرمزية في «الجمهورية». وهي بالضرورة جزيرة صغيرة، أو حصن منيع يضم حامية عسكرية شديدة المراس. والتحديد الصارم لعدد المواطنين فيها أمر جوهري للدولة الجيدة عند أفلاطون. ولم تكن الأفلاطونية الوثنية معنية أبداً بما أصبح بعد ذلك مطلباً جماهيرياً عند البشر.

لقد تحدثنا طويلاً عن عملية انحطاط الدولة التي لا فكاك منها، والتي ينبغي للدول، مثل سائر الأشياء الأخرى، أن تمر بها. وربما يكون من المفيد أن نقدم خلاصة وجيزة عن تفاصيل العملية كما تصفها «الجمهورية». وربما كان أفلاطون هنا يمتلك شيئاً ما يمكن أن يعلمنا إياه. تبدأ العملية بخرق الطريقة السائدة لحياة الطبقة الحاكمة أو ظهور الملكية الخاصة. يختفي الحكام- الفلاسفة، فتنتقل جميع قوى الدولة إلى أيدي المحاربين، الذين يهملون دراسة الحقيقة من أجل الثقافة البدنية وممارسة الحروب. هكذا تتحول الدولة إلى أرستقراطية عسكرية. وحين تجرد العواطف النبيلة من حكم العقل فإنها تتحصن طويلاً ضد العواطف الرديئة. وحينئذٍ يطغى على النبلاء المحاربين المتكبرين حب الغنى والثراء على حب الشرف والكرامة، فتنحط الأرستقراطية إلى أوليغاركية، أو حكم الطبقة الثرية، حيث تصبح الثروة عنوان الحكم. وهكذا تتسع الهوة الاجتماعية أو الانشقاق الجسيم بين الأغنياء والفقراء. وفي النهاية يشن الفقراء تمرداً متواصلاً ضد الأغنياء، يقوده الأعضاء الشبان من الطبقة الحاكمة الذين أفقرهم تطرفهم واغتصاب الممولين المهيمنين لهم، فتقام الديمقراطية. ويمثل هذا انحرافاً كاملاً بالعواطف عن جادة العقل. تصبح «الحرية» كلمة السر، فيفعل كل امرئ ما يشتهي، لكنها حرية زائفة، ذلك أن الإنسان، كما يصر أفلاطون دائماً، الذي يتبع عواطفه دون رادع من العقل الذي يتأمل في الخير الأخلاقي أسوأ عبودية من الجميع. وأخيراً فإن الخصم الضروري للديمقراطية الفردية المتحررة هو الطغيان، أي حكم الإنسان الذي أسلم نفسه تماماً لأسوأ عواطفه، وفوق كل شيء لشهوات السلطة السائبة، ففصم عرى كل اتصال واقعي أو إحساس بالمسؤولية بينه وبين بقية الجنس البشري. وهو النقيض الدقيق لحكم الحكام- الفلاسفة الذي بدأنا به، حكم الأسوأ في مقابل حكم الأحسن، وهو يتجاوب مع حالة الإنسان الطاغية نفسه، الذي استولت فيه العواطف الوحشية والمريضة على ما سواها.

6. من السهل في النبذة الوجيزة وغير الكافية التي قدمتها عن فكر أفلاطون السياسي أن نرى أثر تربيته وبيئته وانحيازاته الاجتماعية. وهي الفلسفة

السياسية لأرستقراطي يوناني من سكان دويلات المدن، باحتقاره للعمل اليدوي ونفوره من الديمقراطية المتطرفة في أثينا، والحقيقة أن الديمقراطية الأثينية لم تكن بهذا التطرف فعلاً، ويجب أن نتذكر أنها كانت تعني حكومة الاجتماعات العامة لعدد صغير وحصري من المواطنين تسري فيهم روح الغيرة من المزايا التي يحصلون عليها في دولة كان أغلب سكانها من العبيد، أو الأجانب المقيمين دون أمل في أن يتم تطبيع وضعهم. ولم تطلق يوماً صرخة عامة تقول: «صوّتوا من أجل العبيد» حتى لدى أكثر الأثينيين ديمقراطية. نستطيع أن نرى لدى أفلاطون ذلك الإعجاب الذي كان عرفاً دارجاً عند المثقفين الأثينيين بمؤسسات «سبارطة»، تلك المدينة- الثكنة الغريبة، حيث يوجد جيش من المواطنين في دولة تتميز بالحراك الدائم الذي يجري باستمرار محمياً للتصدي لأي عدوان محتمل على السكان، وبجيش يرتزق من مهنته حتى في وطنه. كما كان معجباً أيضاً بالنظام الطبقي الصارم في مصر، البلد الذي أولاه اليونانيون المثقفون كثيراً من الاهتمام. ولكن برغم أن المحاباة الهيلينية والطبقية وتأثير الصياغة المثالية لبعض المجتمعات الموجودة في زمنه كانت بالغة الوضوح في أعماله، فإن من الخطأ المسرف في الحماقة أن نفترض، كما يفعل بعض الكتاب المعاصرين، أن باستطاعتنا أن نستغني ليس فقط عن فلسفته السياسية بل عن فلسفته كلها بوصفها نتاجاً آلياً لبيئته الاقتصادية والاجتماعية. فهذا المنهج من البساطة بحيث يصح تطبيقه بالسهولة نفسها على النقاد والمناهج التي ينتقدونها على السواء، إلى درجة تحطيم كل أمل في إمكانية الوصول إلى الحقيقة عن طريق العقل. إذ ينبغي الحكم على الفلسفة، إذا صحَّ أن بالإمكان الحكم عليها أصلاً، من خلال حقيقتها أو بطلانها، وليس من خلال البيئة الاجتماعية للفيلسوف الذي صدرت عنه.

في نهاية هذا العرض المخل لفكر أفلاطون هناك شيئان يجب القيام بهما. الأول أنني أنصح قرائي أن يتثبتوا ويكملوا نواقص هذا العرض بقراءة أكبر عدد ممكن من أعمال أفلاطون. وهي جميعاً متوفرة في ترجمات إنجليزية [وعربية- م]، وليست بصعبة القراءة. والثاني أنني أود كتابة بعض السطور القليلة عن علاقته بفكرنا المعاصر، أعني تقاليد الفلسفة المسيحية الغربية التي ما زالت

حية، والموقف العقلي الغريب الذي نجد أنفسنا فيه اليوم. وعلى نحو ما يسهل القيام بذلك، لأن التقليد المركزي في الفكر الأوربي يدين في وجوده لأفلاطون. فهو فيلسوف البدايات، الذي دشّن المناقشة الجادة لجميع الأسئلة الفلسفية الكبرى تقريباً. ولا يقتصر الأمر على أن يجد أولئك الذين ما زالوا ينتمون إلى ذلك التراث في دراسة أفلاطون تجربة حيوية باستمرار، بل إن كثيراً من النظم الفكرية الحديثة خارج التراث تدين بمقدار كبير إلى قراءة أفلاطون بقدح شرارتها في عقول مؤصليها. كل من يؤمن بوجود معيار موضوعي لا يتغير للأخلاق يحكم الحياة العامة كما يحكم الحياة الخاصة، بالنفس بوصفها الجزء اللامادي والباقي والأهم من الإنسان، بحكم العقل الإلهي للعالم، وبوجود نماذج بدئية خالدة لجميع الأشياء الباقية والزائلة التي ينبغي أن يتطابق معها سلوكنا وتفكيرنا، كل من يؤمن بذلك كله أو بجزء مهم منه يستطيع الزعم أنه ينتمي إلى التراث الذي يعود إلى أفلاطون وسقراط من دون انقطاع. وبرغم أن التطور الأخير للمدرسة الأفلاطونية، والأكثر أهمية التأثير التحويلي للمسيحية، قد غيرا كثيراً من محتوى هذه المعتقدات، فإن تراث تطويرها بقي مستمراً. ومهما وجدنا أننا نختلف مع أفلاطون اختلافاً كبيراً حول موضوعات مهمة وجادة فعلاً، مثل طبيعة الله، وأبدية الكون، وقدم المادة، والقيمة التي يجب أن تعزى للجسد وللتجربة الحسية، والمدركات الحسية، لكننا مع ذلك نبقى ننتمي لمدرسته في قضايا حيوية أخرى. وخلافاً لجمهور الماديين والنسبويين والبراغماتيين والوضعيين ومنكري الحقائق أو المعايير الأبدية الكلية والموضوعية، الذين يهتمون بجزء كبير من تفكيرنا اليوم، والذين سبق لأفلاطون في زمانه أن اهتم بأسلافهم الأوهن منهم، فإننا نحن الذين ما زلنا نتمسك بذلك التراث القديم نقف إلى جانب أفلاطون وسقراط، كما يقفان إلى جانبنا، وينبغي أن نحيطهما بالتقدير والإجلال بوصفهما من أكبر مؤسسي فكرنا وآباء ثقافتنا.

(7)

أرسطو (1)

حياته وأعماله. الأكاديمية بعد موت أفلاطون. المنطق. نقد أفلاطون

1. من بين مجموعة الفلاسفة البارزين في الأكاديمية عند موت أفلاطون، تبرز تدريجاً شخصية أرسطو الهائلة. ولقد كان أعظم تلامذة أفلاطون هذا مواطناً من أسطاغيرا في خلقيديس على الساحل الشمالي من بحر أيجة. كان يتحدر من دم إغريقي خالص (بقدر ما نعلم)، ولكنه من أقصى حافة للعالم الإغريقي، كانت خاضعة لدائرة تأثير قوة مقدونيا الصاعدة، المشكوك في إغريقيتها، وكان أبوه عالِماً طبيعياً في بلاط أمينتاس الثاني في مقدونيا. وقد أثّر ارتباط أرسطو المقدوني في مجرى حياته، ولكنه لم يكن مهماً في تطوّر فكره، وإن كان يبدو كذلك، كما سنرى. والأمر المهم أن أباه كان طبيباً، فكان يسنده تراث طبي عائلي عريق، إذ كانت عائلته تنتمي إلى أرومة طبية عظيمة، أو جماعة أطباء تتوارث تراثها. ومن المرجح جداً أن اهتمام أرسطو المشبوب بعلم الحياة والطريقة التي يجعل بها من الكائن الحي المدروس علمياً مركز فلسفته هي نتيجة للتراث الطبي الذي ورثه. وعلم الحياة عنده هو المفتاح العلمي لفلسفته، تماماً كما كانت الرياضيات عند أفلاطون، ولقد كان عالماً أصيلاً عظيماً في علم الحياة، تماماً كما لم يكن أفلاطون رياضياً أصيلاً عظيماً.

حين كان أرسطو في سن الثامنة عشرة (ولد عام 384 ق م)، دخل مدرسة أفلاطون في أثينا، وبقي فيها عشرين سنة حتى موت أفلاطون عام 348. ويبدو

أنه بقي طوال هذا الزمن عضواً موالياً راضياً بالأكاديمية، وعلى خير ما يكون مع أستاذه أفلاطون. وليس من شك في أن فلسفة أفلاطون مارست تأثيراً مهيمناً في فكر أرسطو. ومهما شابت القسوة اختلافاته المتأخرة مع الأفلاطونية، فإنه بقي دائماً يصرّ على أنها تنتمي إلى الأرض نفسها التي ينتمي إليها فكره. ويفهم الأفلاطونيون والأرسطيون دائماً ما يقصده كلٌّ منهما، حتى لو كان وطيس المعارك بينهما على أشده. وتتمثل أعظم الحقب في تاريخ الفلسفة الأوربية التقليدية في الحقبة التي كانت فيها تقاليد أفلاطون وأرسطو تتفاعل تفاعلاً مثمراً (مع الإقرار بقدر لا بأس به من المناظرات العرضية المنغصة) أكثر مما تتمثل في التناقض العقيم الذي يُقترح أحياناً بوصفه العلاقة الوحيدة الممكنة بينهما.

2. مع وفاة أفلاطون، بدأ أرسطو تدريجاً بالنأي بنفسه عن زملائه في الأكاديمية. كان خلَف أفلاطون في رئاسة الأكاديمية هو ابن أخته سبيوسبوس، وهو شخصية مثيرة للفضول فلسفياً. ولعلّ من المفيد أن نقول بعض الشيء في الأقل عن فكر اثنين من الأفلاطونيين المهمين في الجيل التالي لأفلاطون. فقد لا تتوفر فرصة أخرى لمناقشة ما يسمى بالأكاديمية المتقدمة، وأفكار سبيوسبوس وأكسينوقراطيس هي أفكار مهمة لفهم التطورات اللاحقة للأفلاطونية. وكل ما نعرفه عن فكرهما يأتينا من الانتقادات العرضية التي وجهها أرسطو لهما وبعض الاقتباسات والتلميحات لدى الكتاب المتأخرين، ويبدو أحياناً أن أرسطو أساء فهمهما أو تأويلهما، ولا سيما سبيوسبوس. غير أن هناك مسألة أو مسألتين مهمتين جداً يبدو أنهما تنبثقان من هذه المعلومات المتفرقة. فقد حمل سبيوسبوس الميول «الفيثاغورية» لدى أفلاطون في شيخوخته إلى نقطة أبعد، وأبدل المثل بالأعداد. ويبدو أيضاً أنه لم يعتبر الواقع كلاً شاملاً، بل متكوناً من عدد من الأنظمة المنفصلة عن بعضها بوضوح والمكتفية ذاتياً، من الأعداد والمقادير والنفس، بحيث يكون لكل منها مبادئه الأولى، التي لا يربطها سوى المشابهة، والتي لم يفسر علاقة كل منها بالآخر تفسيراً أكثر إيضاحاً. ولكننا حين نأتي إلى مبادئ العدد (وبالتالي إلى الواقع كله بطريقة ما) تبدو لنا أصالة فكر سبيوسبوس. لقد كان يؤمن بالواحد وراء الوجود

وأسمى من الوجود، ولا يتماهى بالخير (فالخير لا يظهر إلا في مرحلة لاحقة من التطور) وهو المبدأ النهائي للحد والتحديد، كما يعتقد بمبدأ نهائي للتعدد واللا-تحديد، الذي لم يكن الشر، بل علة الشر، ولعله كان أيضاً وراء اللا-وجود، كما أن الواحد وراء الوجود. ولم يتابع أحد من الفلاسفة المتأخرين سبيوسبوس تماماً في نبذته عن المبدأ النهائي الثاني. غير أن تصوره عن الواحد وراء الوجود (وهو تطوير لأفكار يمكن العثور عليها لدى أفلاطون) يجعل سبيوسبوس واحداً من أهم مصادر الأفلاطونية المحدثة.

أما أكسينوقراطيس، الأفلاطوني المميز الآخر من الجيل الأول، فقد صحب أرسطو في مغادرته الأكاديمية حين تولى سبيوسبوس رئاستها، برغم أنهما لم يشتركا فلسفياً في الأغلب إلا في نفورهما من بعض أفكار سبيوسبوس. وفكر أكسينوقراطيس أقل أصالة وهو أقرب إلى فكر أفلاطون، لكنه أيضاً يشير باتجاه تطورات لاحقة. إذ يبدو أنه اختزل كل شيء إلى أعداد ومقادير، ليس المثل وحسب، بل النفس، التي عرّفها بأنها «عدد يحرك ذاته»، والعالم المحسوس: ويبدو هنا أنه لا يقوم بشيء سوى المبالغة في بعض المبادئ النابعة من فكر أفلاطون المتأخر. مبدأه الأول هو «الواحد» الذي يماهيه بالخير وبالعقل والإله الأسمى والمبدأ الذكوري لتوليد العالم. ثم يقوم بمزاوجته بالزوج غير المحددة (Dyad)، أي الأنوثة الأسمى، فاعلة أو منفعلة كانت، أي المبدأ التوليدي، أو أمّ الآلهة، التي تنطوي على الأعداد- المثل التي يولدها اتحادها بالواحد. ثم تأتي الآلهة الأولمبية، التي هي أجرام سماوية تتسم بالحياة والعقل. وقد تمسك أكسينوقراطيس بقوة بالديانة النجمية الجديدة، عبادة الأجرام السماوية، التي بسطها أفلاطون في سنواته الأخيرة في «أبينوميس». تحت الآلهة يأتي ترتيب «الأرواح» أو (الشياطين) وهي الكائنات ما فوق الطبيعية الوسيطة بين الآلهة والبشر، التي تحدث عنها أفلاطون في أسطورة «إيروس» في «المأدبة»، والتي تؤدي دوراً كبير الأهمية في اللاهوت الأفلاطوني المتأخر. ومنظومة أكسينوقراطيس، بقدر ما نعرفها، بجمعها بين النفس والمثل، وفوق كل شيء بتوحيدها بين الواحد والعقل والخير كمبدأ أولي أسمى، وبلاهوتها التراتبي الموسع، تشير بوضوح نحو نمط من التفكير نجده

في الأفلاطونية التي أحيتها الإمبراطورية الرومانية. فبدايات الأفلاطونية الوسطى والمحدثة، إن لم يمكن العثور عليها لدى أفلاطون نفسه، يمكن بالتأكيد اقتفاء أثرها في الأكاديمية المتقدمة.

3. بعد رحيلهما عن الأكاديمية وعن أثينا بأسرها، لجأ أرسطو وأكسينوقراطيس وآخرون قليلون معهما إلى إمارة تلميذ وزميل قديم لهما هو هرمياس. لقد ارتقى هذا الشخص المثير والجذاب من العبودية لكي يكون حاكماً لأترانيوس وأسوس في ميسيا، على ساحل آسيا الصغرى، وكان أقرب إلى الحاكم -الفيلسوف الذي بشرت به الأكاديمية سابقاً. وقد حافظ على وضعه المتقلقل على حافة الإمبراطورية الفارسية إلى أن انكشف أمره للفرس في النهاية وصلبوه. وقد أحبه أرسطو حباً جماً، فتزوج بيثياس، إبنة أخيه، التي تبناها، وكتب في ذكراه قصيدة زاخرة بالمشاعر النبيلة. وبعد أن قضى أرسطو ثلاث سنين في آسوس، انتقل إلى متليني القريبة منها. ويبدو أنه قضى وقتاً طويلاً على سواحل آسيا الصغرى في دراسة علم الحياة، ولاسيما ما يتعلق منه بالأحياء البحرية. ومن عام 343-340 صار أستاذاً ومعلماً للإسكندر، الوريث الشاب لعرش مقدونيا. وإذا كان الارتباط بين أرسطو والإسكندر الكبير قد حظي باهتمام تطغى فيه العاطفة، فإنه لم ينتج سوى قليل من الأثر الباقي في عقل كل من المعلم والتلميذ، برغم أن علاقتهما ظلت باستمرار علاقة ودية. وقد بلغ غياب هذا التماس العقلي الحقيقي أقصى درجات النحوس في ميدان الفلسفة السياسية، حيث صار بوسع الإسكندر في أواخر أيام حياته أن يعلِّم معلمه القديم بمقدار كبير، وصار بوسع أرسطو هذا أن يعلِّمه التعاطف والنظرة المعمَّقة لأرجاء المعمورة التي من شأنها أن تفيد الإسكندر غاية الفائدة.

في عام 335-334، ربما بعد سنوات قضاها في أسطاغيرا، عاد أرسطو إلى أثينا، وأنشأ مدرسته اللوقيون، على مباني استأجرها (إذ لم يكن يستطيع شراءها لأنه أجنبي) في منطقة تقع خارج مدينة «أبولو لوقيوس» المقدسة. لم يكن إنشاء المدرسة ليختلف عن إنشاء الأكاديمية، لكن يبدو أنها كانت مزودة على نحو أفضل بجهاز تعليمي. جمع أرسطو مجموعة من المخطوطات، هي

في الواقع أول مكتبة مهمة في اليونان، ومجموعة من الخرائط، وأقام متحف تاريخ طبيعي. استقر أرسطو هنا منغمسا في نشاطه التعليمي، وإلقاء المحاضرات والعمل العلمي التعاوني الذي بقي حتى عام 323، سنة موت الإسكندر. حينئذ تفشى في صفوف الأثينيين شعور مضاد للمقدونيين، ولارتباط أرسطو الحميم بمقدونيا، فقد صار ينظر إليه بريبة. ثم وجهت إليه تهمة حمقاء بعدم التقوى، فسلم مقاليد المدرسة إلى ثيوفراسطوس، وهو مواطن أثيني ومن أكثر تلاميذه نبالة، وتقاعد في خلقيس، حيث توفي عام 322. وقد وصلتنا وصيته التي تقدم لنا صورة سارة جداً عن شخصيته وعلاقاته بأسرته وعبيده، الذين حرص على حمايتهم جميعاً من التعرض للبيع، وحرر بعضاً منهم.

4. من المستحيل على كتاب بهذا الحجم أن يقدم نبذة شاملة لجميع أوجه العمل الفلسفي التي ينطوي عليها المتن الواسع جداً من كتابات أرسطو. ولم يكن أرسطو مجرد فيلسوف كبير، بل فيلسوفاً على أوسع نطاق ممكن. فهو الذي أجرى التقسيمات الكبرى في الفلسفة التي ما زالت مقبولة على العموم حتى اليوم، وأنجز في كل منها عملاً ذا قيمة دائمة كبرى. بالإضافة إلى ذلك، فقد أسهم في حقل علم الحياة مساهمة كبرى في المعرفة العلمية لم يتم تجاوزها حتى تطورت دراسة البيولوجيا الحديثة، ولعلها كانت أعظم مساهمة قام بها شخص واحد يعمل بمفرده. وما زال عمله في المنطق، وفلسفة الطبيعة، والميتافيزيقا، والأخلاق، والفلسفة السياسية، وعلم النفس، ونظرية المعرفة وعلم الجمال، بحاجة إلى أن يؤخذ كل ذلك مأخذاً جدياً من لدن فلاسفة جميع المدارس، سواء أاتفقوا معه أم اختلفوا. كل ما أرجوه، إذاً، هو أن أقدم موجزاً من المبادئ العامة لفكره وأشير إلى الطريقة التي يطبقها بها في بضعة حقول مهمة تاريخياً ومدروسة بشكل عام. لذلك لن أتمكن من قول شيء عن علم الحياة أو النقد الأدبي لديه، وأقل ما يمكن عن منطقه، إذ يشقّ في عرض تمهيدي للمنطق، سواء أكان من وجهة نظر حديثة أو من وجهة نظر تقليدية، إعطاء نبذة كافية عن منطق أرسطو. بل إن مجرد إدراج أسماء جميع كتاباته الأصيلة الباقية يستغرق وقتاً طويلاً، لكن من الضروري قول شيء بخصوصها.

في بواكير حياة أرسطو، وحين كان ما يزال عضواً في الأكاديمية، وأفلاطونياً ملتزماً عن قناعة، وخلال الفترة الانتقالية، قبل أن يؤسس اللوقيون، حين كان عقله يبتعد عن الأفلاطونية نحو فلسفته الخاصة، فقد كتب محاورات على الطريقة الأفلاطونية، نشرها هو بنفسه وأتاحها للقراءة العامة، وكانت تنطوي، استناداً إلى ما يقوله شيشرون وكونتليان، على جمال كبير في الأسلوب (يتحدث شيشرون عن «فيض الكلام الذهبي» عند أرسطو، وهو حكم مروع بالنسبة لمن لا يعرفون سوى أعماله الباقية). وقد تلفت هذه الكتب جميعاً، باستثناء شذرات قليلة من بعضها، فلم نعد نملك سوى أعماله المتأخرة المختلفة تماماً. وهذه الأعمال المتأخرة مكتوبة بأسلوب مكثف إلى حد كبير، وغالباً ما تأخذ صيغة ملاحظات حقيقية، وكثيراً ما يسودها الجفاف وعدم الاكتمال، وهي تنطوي على تكرار كثير واستطراد مستفيض. ولا شك أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمحاضرات أرسطو في اللوقيون، برغم أن كثيراً منها تضمّ موادَّ تنتمي إلى تاريخ سابق. قد يكون بعضها ملاحظات مأخوذة من محاضرات أرسطو، ولكن من المحتمل أن يتمثل أفضل اقتراح حول أصل أكثرها في أنها كانت مذكرات كتبها هو نفسه بعد المحاضرات لصالح التلاميذ الذين لم يحضروها لكي يوفر لهم مدونة دائمة ودقيقة بمحتوياتها. وينبغي أن يوضع في الاعتبار أن الأعمال الباقية الطويلة لم تكتب كأعمال مفردة شاملة، بل كمجموعة من المقالات المتفرقة التي تربطها وحدة الموضوع، فجمعها أحياناً أرسطو نفسه، وأحياناً أخرى محررو كتاباته (كما هو الحال في كتابه عن «الميتافيزيقا»، الذي يضم خليطاً غير عادي).

يمكن تصنيف أعمال أرسطو تصنيفاً مقنعاً على النحو التالي:

(1) مجموعة من المقالات المنطقية عرفت في الأقل منذ القرن الميلادي السادس باسم «**الأورغانون**»، أي «معيار الفكر» أو آلة الفلاسفة.

(2) مقالات عن فلسفة الطبيعة: **الطبيعيات**، (وهو أهمها وأشملها)، **في السماء**، **في الكون والفساد**، (وغالبا ما تستعمل العناوين اللاتينية عند الإحالة على أعمال أرسطو هذه مع بعض الاستثناءات)، **الآثار العلوية**. أما كتاب «**عن العالم**» فمنحول وهو رواقي في فلسفته.

(3) مقالات في علم النفس، أكبرها «**في النفس**»، تضاف إليه مجموعة من المقالات الصغيرة التي تسمى بالطبيعيات الصغرى.

(4) الأعمال البيولوجية، وأكبرها «**تاريخ الحيوان**» (بعض كتبه ليست أصيلة) ومجموعة من المقالات المهمة يعرض فيها أرسطو نظرياته البيولوجية.

(5) مجموعة من المقالات حول ما يسميه أرسطو بـ«**الفلسفة الأولى**»، ويقصد بها علم الوجود، جمعها معاً محررو كتبه القدماء تحت عنوان عام هو «**الميتافيزيقا**». وهي كلمة تعني ما وراء الطبيعة، ربما كان المقصود منها في الأصل أن هذه المقالات يأتي ترتيبها بعد الأعمال الطبيعية في نشرتها الأولى.

(6) المقالات الأخلاقية: التي يتمثل أهمها وأشهرها في كتاب «**الأخلاق النيقوماخية**». أما **الأخلاق إلى يوديموس** فهو بالتأكيد عمل مبكر أصيل. وربما وضع كتاب «**السياسة**» مع هذين الكتابين، والمادة المتبقية الوحيدة التي استند إليها كتاب السياسة، أي «**دستور الأثينيين**». وقد جمع فيه أرسطو إضمامة بما لا يقل عن 158 وصفاً مشابهاً للدساتير.

(7) وأخيراً هناك المقالات المتعلقة بفنِّ الكلام والكتابة: **الخطابة، وفن الشعر** الذي هو عمل ناقص ولكنه بقي موضع دراسة وتثمين لا ينقطعان.

5. قبل الشروع بمناقشة ابتعاد فكر أرسطو عن الأفلاطونية، والمبادئ الأساسية التي تقوم عليها الفلسفة التي توصل إليها أخيراً يحسن بنا أيضاً أن نورد بعض الأفكار بخصوص منطق أرسطو. (بالمناسبة لم يستخدم أرسطو نفسه كلمة «المنطق». بل إن المصطلح الأعم في دراسته الاستدلال هو مصطلح «التحليلات»، غير أن هذا المصطلح أقل استعمالاً بكثير من مصطلح «المنطق» كما نفهمه). ولكي نفهم الغرض مما يبدو لنا مجرد تجريدات خيالية ورقصات وهمية لضروب التلاعب بـ(آ) و(ب) و(ج)، التي يمكن العثور عليها في مقالات

أرسطو المنطقية ونظرائه من الكتاب اللاحقين الذين ينتمون إلى التراث نفسه، فإن خير نقطة بداية هي الاسم الذي أُعطيَ لهذه الإضمامة من الكتابات، وهو «الأورغانون»، أو آلة الفكر. والحقيقة أن المنطق عند أرسطو ليس بعلم. فهو يقسم العلوم إلى ثلاث فئات: نظرية وعملية وإنتاجية، بمقتضى الغايات النهائية التي ترمي إليها، وهي معرفة الحقيقة، وحسن السلوك في الحياة الإنسانية، وصناعة الأشياء النافعة أو الجميلة. لا يقع المنطق تحت أي من هذه الفئات، بل هو تهيئة عامة لدراسة العلوم جميعاً، إذ من خلال دراسة المنطق وحسب نستطيع أن نتعلم التفكير الصائب، وهكذا نصل إلى معرفة الحقيقة، التي هي معرفة ضرورية في جميع العلوم بالطبع، برغم أنها ليست سوى غاية نهائية في العلوم النظرية. فالمنطق هو دراسة بنية الفكر العقلي، وتحليل الفكر باعتباره أداة للوصول إلى الحقيقة.

يوجز روس خير إيجاز السمة الجوهرية في منطق أرسطو على النحو التالي: «ليس المنطق عند أرسطو دراسة للكلمات، بل هو دراسة للفكر الذي تكون به الكلمات علامة عليه، ولا للفكر من حيث تاريخه الطبيعي، بل من حيث نجاحه أو إخفاقه في الوصول إلى الحقيقة، وليس دراسة للفكر من حيث التشكيل، بل من حيث استيعابه لطبيعة الأشياء» [روس: أرسطو، ص21]. يصح هذا ليس فقط على أرسطو، بل على التراث المدرسي للمنطق بأسره، وهذا الاهتمام بالفكر بوصفه أداة للوصول إلى الحقيقة على وجه التحديد هو الذي يساعدنا في تمييزه عن الأنظمة المعاصرة في المنطق التي هي حصراً عمل أناس يهتمون ببناء نماذج صالحة داخلياً دون أن تحيل على أي شيء في الخارج، مع إغفال كامل عموماً لوجود الحقيقة أو قوة التفكير المنطقي الموصلة إليها.

يبدأ أرسطو تحليله الفكر بتأمل معاني الكلمات المفردة، وأنواع الوقائع المختلفة التي يمكن أن تشير إليها، وهكذا يصل إلى قائمة بـ«مقولاته»: الجوهر (وهو المقولة الأولى السابقة على جميع المقولات الأخرى)، والكم، والكيف، والعلاقة، والمكان، والزمان، والوضع، والحال، والفعل، والانفعال. ثم ينصرف إلى تحليل معاني القضايا الممكنة، والتأمل في العبارات

أو الجمل الكاملة، ليصل بعد ذلك إلى أهم أجزاء تحليله، وهو تحليل القياس، أي البرهان العقلي الذي يوضح وجود حقيقة ضرورية يمكن التوصل إليها عن طريق متابعة مقدمتين. عملياً اقتصر أرسطو على البرهنة العقلية على الحالات التي تستخلص فيها العلاقة بين الموضوع والمحمول بين طرفين من العلاقة بين الموضوع والمحمول بينهما وبين طرف ثالث (مثال ذلك: إذا صح (آ) على (ب)، وصح (ب) على (ج)، فإن (آ) يصح على (ج). .)، وهذا النوع من الحجج هو الذي يطلق عليه مصطلح «قياس» حصراً. وهو تحديد تسبب في خلافات كثيرة. فأرسطو يتناول البرهان الاستقرائي والبرهان الاستنباطي على السواء، برغم أن الاستقراء لديه يشوبه التشوش وعدم الدقة. وهو يوضح غاية التوضيح أن الحجة لا تبرهن واقعياً على شيء لمجرد أنها قياس صحيح، برغم أنها يجب أن تكون قياساً صحيحاً لكي تكون برهاناً. إذ يجب أن تكون المقدمات صادقة، بغية الحصول على إضاءة برهانية فعلية تقيم حقيقة ما، أضف إلى ذلك أنها منذ بداية الإضاءة البرهانية يجب أن تكون مقدمات صادقة، وغير قابلة للتوضيح، ويقينية مباشرة، وكأنها بديهيات هندسية. يجب أن ينظر إليها بوضوح باعتبارها حقيقة أكثر مما هي استنتاج «سابق عليها وأكثر معقولية منها»، ويجب أن تذكر وقائع هي واقعياً أسباب للنتيجة، كما أنها هي نفسها أسبابها منطقياً. ويميز أرسطو تمييزاً جلياً بين القياس البرهاني الذي ينبع من مبادئ أولية صادقة يقيناً ويلمّ بها العقل الحدسي، والقياس الجدلي، الذي تكون مقدماته محتملة، وليست يقينية، والقياس الإقناعي، وهو الحجج المطردة المجردة التي يتداولها المجتمع دون أن تكون مقدماتها محتملة، فلا يستطاع استخلاص استنتاج صحيح منها. وقد خاض أرسطو في نقاش مثير جداً حول روابط المغالطات المنطقية (في مقال عنوانه «إبطال السفسطة»).

6. عند دراسة ابتعاد فكر أرسطو عن الأفلاطونية نحو فلسفته الخاصة المميزة يجب أن نحاول قبل كل شيء فهم السبب الذي رفض أرسطو بمقتضاه نظرية المثل الأفلاطونية. وهذه هي النقطة الجوهرية في الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو (وإن كان يجب أن ننتبه إلى أنها ليست موضع اختلاف بين

الأفلاطونيين المسيحيين والأرسطيين المسيحيين، الذين يقبل كلاهما المذهب الأفلاطوني المتأخر عن المثل بوصفها موجودة وجوداً أبدياً في العقل الإلهي).

وقد يبدو لنا أن كثيراً من انتقادات أرسطو لمذهب أفلاطون تافهة وغير حاسمة، بل إن بعضها سبقه إليها أفلاطون نفسه في «بارمنيدس»، وهي تتجاهل، تجاهلاً كلياً، واحداً من أهم عناصر مذهب أفلاطون الأخير. مع ذلك فهي تضرب على أكثر نقاط الضعف جدية في الأفلاطونية، برغم أننا يجب ألا نتكبد عناء إيراد تفاصيل الحجج التي لم تكن موفقة جداً دائماً والتي يستخدمها أرسطو، بل أن نلمّ، إذا ما أردنا فهم أرسطو على العموم، بمغزاها العام والموقف الفكري الذي تستند إليه.

لقد آمن أفلاطون بعالم من المثل المجردة الأبدية التي لا تتغير، تقابل التحديدات الكلية من طراز «الجمال ذاته» و«المساواة ذاتها» و«الإنسان ذاته» وغير ذلك. كان هذا العالم عنده العالم الحقيقي الوحيد، وكانت المثل هي وحدها موضوعات المعرفة الحقيقية. أما العالم المادي، عالم النمو والفساد، هذا العالم المتغير الذي تدركه الحواس والذي نعيش فيه حياتنا الجسدية، فهو إذا تحرينا الدقة ليس بحقيقي ولا قابل للمعرفة على الإطلاق. وكل مظاهر الحقيقة التي يمكن أن تظهر عليه إنما هي مستمدة من «مشاركة» غامضة لا تفسير لها ولا تعريف مع المثل. والوسيط بين العالمين، الذي يقوم بدور كبير في ردم الهوة بينهما لدى أفلاطون المتأخر، هو **النفس**. وقد طفق أرسطو، من ناحية أخرى، بالابتعاد التدريجي عن هذا المذهب الأفلاطوني، منصرفاً نحو اهتمام لا يكل بعالم الأشياء الجزئية الملموسة التي يمكن للحواس أن تدركها والتي تكشفها لنا التجربة المباشرة. وهو يستمر متفقاً تماماً مع أفلاطون بأننا ككائنات عاقلة يجب أن نعرف الحقيقة الموضوعية، وأن موضوعات المعرفة الحقيقية هي مجردة ولا تتغير. ولكن يبدو له أن المثل، في المذهب الأفلاطوني، مقطوعة الصلة تماماً عن العالم المادي بحيث إنها لا يمكن أن تصير موضوعات لمعرفتنا، ما دمنا منغمسين بهذا العالم. فضلاً عن كونها منقطعة الصلة تماماً بحيث لا يمكن لها أن تكون عللاً لوجود الأشياء التي نعرفها بالتجربة، ناهيك عن معرفتنا بها. وعلى أية حال، فإن الأشياء التي نعرفها بالتجربة هي أشياء

فردية ملموسة، فكيف يمكن للكلي المنفصل في وجوده أن يكون علة لها؟ الأشياء الفردية التي ندركها بحواسنا، عند أرسطو، هي الوقائع الأولية. ففي عالم الأشياء الفردية المتغيرة هذا يجب علينا أن نعثر على موضوعات لا تتغير إلى حد ما للمعرفة الحقيقية التي هي ضرورية في العلم والفلسفة. يبدو لأرسطو أن أفلاطون يتملص من المشكلة بدلاً من الإجابة عنها بتأكيده وجود عالم فيه كيانات كلية أبدية لا تتغير، متعالٍ عن عالمنا ومنفصل عنه تماماً. وحتى لو وجدت المثل، فلا علاقة لها بمعرفتنا أو عالمنا. لا ينكر أرسطو على الإطلاق وجود الكليات، أو الخصائص العامة للأشياء، أو يفترض أنها من صنع عقولنا. فهي عنده توجد وجوداً موضوعياً، ولكن بوصفها خصائص للأشياء الفردية وحسب، لا بوصفها توجد، كما ذهب أفلاطون، في عالم متعالٍ عن الموجودات المادية المنفصلة.

يكشف أرسطو في نقد مذهب المثل عن موقف عقلي مختلف تماماً عن موقف أفلاطون بقبوله أن الواقعة الأولية المعطاة هي عالم الأشياء الفردية المتغيرة كما تنكشف للإدراك الحسي، وهو عالم لم يعتبره أفلاطون عالماً واقعياً على الإطلاق. مع ذلك فقد يكون الاحترام المتزايد والاهتمام الذي أبداه أفلاطون في سنواته الأخيرة بالعالم الحسي هنا والآن هو الذي أفضى بأرسطو إلى عدم الرضا بنظرية المثل. وفي انتقاده أفلاطون تتركز حجج أرسطو على وهن الصلة بين العالمين، وضعف الربط في الأفلاطونية، الذي يتمثل في غياب أي تفسير مقنع للكيفية التي يرتبط بها عالم المثل، أو عالم العقل، بعالم الأشياء الجزئية المادية، أو عالم الحواس. وبتخلي أرسطو عن مذهب أفلاطون، وتشغيله نظريته عن المثل المادية الكامنة في الأشياء، يحاول أن يجيب عن سؤالٍ يجب أن يجيب عنه الأفلاطوني الذي يتمسك بنظرية المثل، حينما يكون في موقع يمكن الدفاع عنه عقلياً. وفي الحقيقة، فإننا لا نجد الأفلاطونيين المتأخرين الذين يرون أن من الضروري القبول بمُثُلٍ كلية متعالية في العقل الإلهي وحسب، بل نجد أيضاً مُثُلَ أرسطو الجوهرية الكامنة في العالم المادي.

مع ذلك، يبقى أكثر العيوب جدية في نقد أرسطو لأفلاطون، وهو تجاهله

الكامل للدور الذي تؤديه النفس كصلة رابطة بين العالمين. صحيح أن النبذة التي يقدمها أفلاطون عن كيفية اشتغال النفس في قدرتها على الربط بين العالمين تمتاز بالغموض وتطغى فيها التعابير الأسطورية والرمزية، وهو لا يقدم أي وصف واضح مقنع للعلاقة بين النفس الفردية والجسد، أو النفس الكونية والعالم المادي. ولكن يبقى صحيحاً أيضاً أن النفس عند أفلاطون تتصرف على نحو مشابه تماماً لمفهوم «العلة الكافية» عند أرسطو، الذي يشكو أرسطو أن أفلاطون لم يعرفه. وقد يكون من أسباب ذلك، إلى جانب غموض أفلاطون نفسه، أن الفلاسفة المعاصرين في الأكاديمية، ولاسيما أكسينوقراطيس، قد أساءوا فهم مذهب أفلاطون المتأخر عن النفس بوصفها العلة المحركة والمكوِّنة للعالم المادي وأهملوه، وينصب اهتمام أرسطو الرئيس على الخلاف معهم، لا على الخلاف مع أفلاطون نفسه (وربما يفسر هذا كثيراً من الانتقادات غير المقنعة التي يوجهها في نقد نظرية المثل). وهناك سبب آخر وهو أن العلة المحركة أو الغائية، أي الرابطة بين نموذج الأصل والصورة عنه هي دائما علة كافية مادية عند أرسطو. ويمثل التكوين البيولوجي، مثل إنجاب الأب إبناً له صورته الإنسانية المشابهة لصورة الأب، نموذجاً مثالياً لحالة إنتاج واقع جديد. ولا علاقة للاستعارة الشعرية عند أفلاطون عن الصانع ولاهوت العناية الإلهية بهذا. لكن مما يؤسف له أن أرسطو لم يتوغل بعمق أكثر في فكر أستاذه المتأخر حول هذه النقطة، ولم يحاول أن يضفي على مذهب أفلاطون عن النفس بوصفها العلة المحركة، الكافية، المكونة للعالم المادي الدقةَ الفلسفيةَ التي كان يفتقر إليها. ولو كان قد فعل ذلك، لتجنب كثيراً من العيوب الجدية في فلسفته الخاصة واستبق بعضاً من أهم التطورات اللاحقة.

(8)

أرسطو (2)
الأفكار الأساسية وفلسفة الطبيعة

1 . لقد رأينا أن أرسطو توصل إلى نتيجة مفادها أن محاولة أفلاطون حل مشكلة المعرفة الحقيقية عن طريق افتراض عالم من المثل المتعالية المنفصلة كموضوعات لها، مشكلة مغلوطة، وأن الواقع الذي يمكننا أن نكوّن معرفة معينة عنه يجب أن يكمن في العالم الذي نجد أنفسنا فيه، وهو العالم الذي ندركه بحواسنا. يعارض أرسطو الأفلاطونيين بالقول إن الأشياء الجزئية العينية في هذا العالم هي أشياء واقعية قابلة للمعرفة علمياً. وبالطبع ألمّ أرسطو بأفلاطون إلماماً حسناً وتأثر به تأثراً عميقاً يمنعه من القول إن هذه الأشياء هي الموجودات الحقيقية الوحيدة. وهو يقرّ، كما سنرى، بوجود كيانات غير مادية يمكن للعقل وحده أن يدركها، وهي متعالية ومنفصلة عن العالم الحسي، ولكن فقط إلى الحد الذي تبدو له فيه ضرورية لتفسير ذلك العالم أو تفسير كيفية اشتغال عقولنا. وبالطبع يقرّ أيضاً بوجود كليات من جميع الأنواع، ولكن لا بوصفها أشياء جوهرية منفصلة، بل بوصفها خواص كلية كاملة ولا تنفصل عن الجواهر التي ندركها.

وهذا القبول بالموجودات الجزئية في عالم الحس بوصفه واقعاً وموضوعات للمعرفة الحقيقية والدقيقة، أي العلمية، يطرح أمام أرسطو مشكلة هائلة لا بدّ من حلها. فهو كأفلاطوني كان لا يكفّ عن التصريح الواضح أن الوقائع التي تكون موضوعات المعرفة الحقيقية يجب أن تكون وقائع ثابتة ودائمة ولا تتغير، وليست مجرد فيض من المظاهر. غير أن العالم الذي تكشفه

الحواس يمتاز بتغير لا يتوقف، تنمو فيه الأشياء وتفسد، وتتحول دائماً من شيء إلى آخر. وهذه الخاصية المميزة للعالم الحسي التي جعلت أفلاطون يبحث عن واقع يفسر به التغير في مكان آخر، والأسئلة التي كان على أرسطو أن يجيب عنها حين رفض الحل الذي قدمه أفلاطون، كانت تمثل بالتحديد ما كانت تمثله الوقائع الثابتة غير المتغيرة التي في عالم التغير، وبالتالي الكيفية التي يتغير بها كل واقع من هذا النوع إلى واقع آخر، مثلما يظهر على الأشياء التي تكشفها الحواس. ويمكننا القول إن أرسطو توصل إلى مفاهيمه الأساسية الكبرى في نسقه الفلسفي عن الجوهر، والصورة، والمادة، والفعل، والإمكان عن طريق محاولته الإجابة عن هذه الأسئلة أكثر مما عن طريق نهج خط فكري معين.

2. والجوهر عند أرسطو مجرد شيء واقعي، شيء يوجد فعلاً. فهو شيء ينطوي ككل على أبعاده وخواصه وعلاقاته... إلخ، التي لا يمكن فصلها عنه إلا بوساطة عملية تجريد عقلية، ولكنها لا يمكن أن توجد بمعزل عنه. وهذا هو ما يعنيه أرسطو حين يقول إن الجوهر هو مقولة أولية، تفترض وجودَهُ مسبقاً جميعُ المقولات الأخرى. ويستتبع ذلك أن الجوهر عند أرسطو هو دائماً شيء جزئي، ولا يمكن أن يكون كلياً كالمثل الأفلاطونية.

وحينئذٍ يثار السؤال التالي: ما الذي يجعل من الوقائع الجوهرية الجزئية التي تكشفها حواسنا وقائع جوهرية، وما الذي يمكّنها من التغير؟ فالجوهر هو الوجود بالمعنى الصارم والدقيق للكلمة، أي الموضوع الدائم والثابت لفكرنا، ولكن الوقائع الجوهرية الجزئية وقائع تتغير دائماً. ينبغي العثور على حل أرسطو لهذه المشكلة في تحليله للواقعة الجوهرية الجزئية العينية وتجزيئه إياها إلى صورة ومادة، وفي مذهبه عن الممكن والفعلي. الصورة هي التي تجعل الشيء ما يوجد عليه. إذ لا يمكن للواقعة الجوهرية عند أرسطو أن «توجد» وجوداً غامضاً، بلا تحديد، وعلى نحو مجرد. بل يجب أن تكون شيئاً مفرداً جزئياً بذاته، شيئاً محدداً ويمكن تمييزه عن سواه. فالصورة هي الواقع المحدِّد، المشخِّص للأشياء، هي حضورها الحصري «هنا» أو «هناك» الذي يقابل تحديدها العلمي الدقيق في عقولنا. كان أرسطو دائماً يهتم اهتماماً كبيراً بهذه

الناحية من الصورة، بوصفها الواقع الذي لا يتغير، والذي ينبغي أن يتجاوب معه التحديد العلمي للشيء، إذا ما أريد له أن يكون تحديداً حقيقياً. لهذا السبب يحتفظ بالمذهب اللافت والصعب، الذي يرى أنه وإن كانت الأشياء الجزئية هي الأشياء الوحيدة التي توجد، فإن الصورة في كل ما هو جزئي ليست صورة جزئية مفردة، بل هي صورة للنوع، أو للفئة الأضيق التي يمكن تعريفها علمياً. وصور الجزئيات لا تتميز إلا عددياً، أما فيما عدا ذلك فمتطابقة. وفي حالة الموجودات العينية في العالم الحسي التي تتكون من صورة ومادة، فإن المادة هي مبدأ فرادتها وجزئيتها، برغم أن من الصعب فهم كيفية حدوث ذلك، لأن المادة عند أرسطو، كما سنرى لاحقاً، سلبية خالصة، وليست لها خواص مميزة لها. أما في حالة الصور المحض، أي الجواهر غير المادية التي هي صورة لا تمتزج بمادة، فإن أرسطو لا يعطي مفتاحاً لتفسير سبب فرادتها أو طبيعتها. ويرفض الأفلاطونيون المحدثون والأفلاطونيون المسيحيون مذهب أرسطو، فيسلمون قبلياً وبلا تردد بالصور، بل حتى بالصور أو المثل الأفلاطونية المتعالية للجزئيات. ويجد القديس توما أن مذهب أرسطو شنيع حين يهتم بالملائكة، وأكثر شناعة حين يعنى بالشخصية الإنسانية، بالرغم من أنه يقبله ويبذل جهداً بطولياً لتفسيره تفسيراً مسيحياً معقولاً.

صورة الواقعة الجوهرية العينية المادية عند أرسطو لا يمكن أن توجد فعلاً بمعزل عن مادتها. إذ لا يتميز الاثنان عن بعضهما إلا من خلال عملية التحليل العقلي. فهما ليسا بشيئين مركبين تركيباً آلياً أو كيمياوياً لصنع شيء آخر مكتمل. والمصطلحات التقنية التي يستخدمها الأرسطيون المعاصرون غير موفقة هنا على الخصوص. فالصورة والمادة عندهم أشبه بشكل الحلوى الهلامية، أو أشبه بدلو على الشاطئ يخفي فيه الأطفال شيئاً صلباً ثم يقلبونه استناداً إلى بعض المظاهر الخارجية. بالطبع ما من شيء أبعد من هذا عما يعنيه أرسطو. الصورة هي البنية الداخلية المحايثة، هي «شيئية» الشيء، والمادة هي إمكانية وجود هذا الشيء أو ذاك التي يضفي عليها الفعلية الآن تقبل صورة معينة. ولو أننا تحدثنا عن «الصيغة» و«الإمكانية» بدلاً من «الصورة» و«المادة» -برغم أنهما لا يترجمان بدقة المصطلحين الإغريقيين اللذين يستعملهما أرسطو- فلربما

أمكن لهما نقل انطباع أكثر دقة للعقول الحديثة عن المصطلحين، وكانا أوفر حظاً من الرطانة الفلسفية التي يلجأ إليها أساتذة الفلسفة المعاصرون. والطابع العقلي الخالص، وغير الفيزياوي، للتحليل الذي يميز بين الصورة والمادة، أي كونهما لا ينفصلان إلا في العقل وليس في الواقع، يظهر بمزيد من الوضوح في التحليل الذي يجريه أرسطو حين يتأمل في عملية التغير الفعلية تأملاً عن قرب. هنا يظهر مصطلح ثالث، وهو الافتقار Privation، الذي يعني أن التحقق في الوجود لا يمكن أن يكون نتيجة لتغير ما. فالشيء يكون ما يكون عليه بسبب من صورته الجوهرية، لأن التغير يجب أن يطرأ على ثابت ما يتغير، بسبب افتقاره لصورة أخرى، وهو يمتلك إمكانية أن يكون نفسه أو شيئاً آخر بسبب مادته الخاصة.

المادة إذاً هي عنصر الإمكانية، وقابلية التغير في الأشياء. والصورة هي العنصر الثابت، الدائم، القابل للمعرفة، المحدد علمياً، في الأشياء. المادة هي ذلك العنصر الذي هو في ذاته غير محدد، ولكنه قابل للتحديدات المتعاقبة التي تجعل التغير ممكناً. بالطبع إمكانيات التغير في الشيء محدودة، لأن المادة التي تلقت الصورة النهائية التي تجعل منها ما هي عليه كانت محدودة أصلاً على نحو ما. على سبيل المثال، المادة التي تتلقى صورة «الطاولة» ليست فقط «المادة»، بل «الخشب» أيضاً، أي المادة التي اكتسبت في الأصل (إذا ما أردنا تبسيط العملية) صور العناصر الداخلة في تشكيل الخشب وصورة الخشب نفسها، وهذا ما يحدد إلى مدى ما ويحصر التطورات المستقبلية. لكننا إذا مضينا أبعد في التحليل العقلي، فسنصل إلى شيء لم يذكره أرسطو صراحة، ألا وهو مفهوم «المادة الأولى» عند المدرسيين، التي لا صورة لها مطلقاً، بل هي محض إمكانية مجردة غير محددة وغير محدودة للصيرورة. بالطبع لا توجد هذه المادة فعلاً في ذاتها أبداً. إذ ليس للمادة بلا صورة أي وجود فعلي بحكم تعريفها نفسه. لكن الصورة، من ناحية أخرى، تستطيع أن توجد بلا مادة، كما توجد في الجواهر الأبدية، أي العقول اللامادية الخالصة، التي تشكل أعلى درجات ترتيب الوقائع في رأي أرسطو.

3. لا بدّ أن تكون الكيفية التي يفسّر بها أرسطو التغير قد اتّضحت مما قلته عن المادة قبل قليل. كل ما يوجد في العالم المادي وجوداً فعلياً هو شيء ما ويمتلك الإمكانية على أن يصير أشياءً أخرى. هذا مذهب من أهم مذاهب أرسطو، أعني الوجود الفعلي والممكن. وقد يبدو لنا أن من بديهيات الحس المشترك أن الشيء يمكن أن يكون شيئاً واحداً من حيث الفعل، وجميع أنواع الأشياء الأخرى من حيث الإمكان. غير أن الفكر الإغريقي قبل أرسطو لم يصل إلى هذه الفكرة البسيطة في الظاهر إلا بعد مخاض فكري عسير من التطور، وحتى حين توصل لها أرسطو، لم يكن من الممكن حقاً تفسير كيف أن شيئاً ما يمكن أن يكون في الوقت نفسه واقعياً تماماً وقابلاً للتغير تفسيراً عقلياً. حقاً أن أفلاطون في سنواته الأخيرة قد جعل من الممكن لأرسطو أن يطوّر مذهبه بإزالة بعض المصاعب المنطقية البدائية والأولية اللاصقة بمعنى كلمة «يكون» (هناك نقاش مهم لها في محاورة «السفسطائي»). ولعل مذهب الفعل والإمكان هو أهم مذهب في منظومة أرسطو الفكرية، ويمكن استخدامه في نطاق واسع من التطبيقات، في الأخلاق وعلم النفس، تمثيلاً. ونستطيع أن نرى الآن أن مذهب «المادة» و«الصورة» إنما هو تطبيق مميز لمذهب «الفعل» و«الإمكان» على الموجودات الواقعية، ولكنها القابلة للتغير، في العالم المادي. الصورة هي التحقق الفعلي للشيء، والمادة التي لم تكتسب بعد صورة معينة هي ذلك الشيء من حيث الإمكان. والفعل عند أرسطو يسبق الإمكان دائماً. وسبب تحقق الممكن في الوجود الفعلي هو دائماً وجود آخر موجود بالفعل. بهذا الصدد بقي أرسطو مخلصاً لروح أفلاطون من جهة، وإملاءات الحس المشترك من جهة أخرى. فلا يمكن لإمكانية وجود إنسان، لم يتحقق في الوجود فعلياً بعد، أن ترتقي بنفسها من عظام عنق ممكنة إلى رقبة كاملة. إذ لا بد من وجود أب، تتحقق فيه صورة الإنسان فعلياً قبل ذلك، وأن ينجب هذا الأب إبناً، لكي تبدأ عملية التحقق في الوجود. بالطبع لا يحتاج الفعلي دائماً إلى أن يسبق الممكن زمانياً. ولكن حينما تكون هناك إمكانية تتحقق فعلاً، فلا بدّ دائماً من وجود فعلي يوجد في فعلية كاملة منذ بداية العملية التي يمكن اعتبارها السبب له. وهكذا فإن وراء عالم الأشياء المتغيرة والمتحركة الذي ندركه بحواسنا

توجد فعلية خالصة أو أكثر، لا تخالطها أية إمكانية مطلقاً، أي صور جوهرية بلا مادة ولا يمكن أن تتلاشى لأنها لم تتحقق في الوجود أصلاً.

نحن هنا على أعتاب الإلهيات (أو الثيولوجيا) عند أرسطو، ولكن قبل أن نمضي قدماً في مناقشتها، لا بدّ لنا أن نلبث قليلاً عند فلسفة الطبيعة، لنظلّ على تماس مع الموضوعة الأساسية عن الواقع المتغير.

أول قضية تطرح نفسها هي تحليل أرسطو لأنواع مختلفة من التغير والحركة. وأهم تمييز يجريه هو التمييز بين التغير الذي ينطوي على فناء شيء جوهري وتحقق شيء آخر في الوجود، وهو ما لا يفضّل أن يدعوه تغيراً على الإطلاق، بل فساداً وتكوّناً، وبين جميع أنواع التغيرات الأخرى (بما فيها الحركة الموضعية). وهذا التمييز يناظر التمييز بين «الجوهر» و«الأعراض»، الذي لا يكتسب في تقديري في فلسفة أرسطو الأهمية التي يكتسبها في المناظرات اللاهوتية اللاحقة. بل إنه ليصعب أحياناً أن نقطع ما إذا كانت الخاصية الجزئية أو السمة المميزة للشيء تشكل جزءاً من تكوينه الجوهري، وعنصراً لا فكاك منه في تعريفه، أي خاصية لا تنفصم عن الجوهر، أو ما إذا كانت الخاصية العرضية هي التي يمكن أن تتغير، فتظهر وتختفي، دون أن تؤثر في الجوهر. مع ذلك فإن تمييزاً عريضاً يقترحه الحس المشترك يمكن ويجب إجراؤه بين الخواص الملازمة للجوهر والخواص التي تتنوّع فتوجد أو لا توجد دون إحداث تأثير في الطبيعة الجوهرية للشيء الذي يتسم بها. الشُّقرة -مثلاً- ليست جزءاً ملازماً لتعريف «المرأة».

هكذا إذاً يميز أرسطو تمييزاً واضحاً بين التحول الجوهري (الفساد - التكون) والتغير الذي لا ينطوي على تحول في الجوهر. ويجب أن نلاحظ أن الفساد والتكون عند أرسطو هما زوجان لا ينفصلان. إذا تحقق شيء ما في الوجود، فهو نتاج مادة شيء آخر تلاشى. يبقى قوام الطبيعة ثابتاً، وتتكوّن حياة العالم ما تحت القمر من دوائر لا تنتهي من التكون والفساد الذي تحدده في النهاية حركة الشمس في دائرة البروج. أما النوع الآخر من التغير فيمكن إيجازه بالقول إنه التغير في الكمية والكيفية والوضع. التغير في الكمية هو التغير المتعلق بالحركة في المكان، امتداداً في مساحة أكبر، أو تقلصاً في مساحة

أصغر. والحركة الموضعية، التي هي تغير في الوضع، شأنها شأن أي تغير هي تحقق إمكانية ما، هي إمكانية الوجود في مكان آخر. ولذلك تتطلب، كسائر أنواع تحقق الإمكانية، سبباً موجوداً أصلاً بالفعل. إذ لا يمكن للشيء أن يحرك نفسه، كما في النفس عند أفلاطون، أو يفترض أن يتحرك حركة أبدية لا سبب لها، مثل الذرات عند ديمقراطيس، وهذا مبدأ ذو أهمية كبرى في فلسفة أرسطو عن الطبيعة والإلهيات.

4. لم يكتفِ أرسطو، مثل أفلاطون، بمعرفة **كيف** يقع الشيء، بل كان يريد أن يعرف **لماذا** يقع أيضاً، وكان مقتنعاً أيضاً بأن الأشياء على العموم تحدث لتحقيق غرض ما، لكنه كان معنياً أكثر من أفلاطون بمعرفة «كيفية» الأشياء و«عليتها» أيضاً. وهو يصنف «كيفية الأشياء وعليتها» تحت عناوين أربعة. وهذه العناوين هي «العلل الأربع» الشهيرة، أي الأسباب الأربعة التي تفسر أن الشيء الجزئي الذي تحقق في الوجود هو هذا الشيء بالتحديد وليس سواه. وهي: (1) العلة المادية، أي المادة التي يتكون منها الشيء، (2) العلة الفاعلية، وهي الموجود الفعلي الضروري لإيجاد الشيء المادي، وأحياناً القيام بعملية تحقق في الوجود، (3) العلة الصورية، وهي كما قلنا من قبل صورة الشيء التي تعطيه وجوده المشخص، فتجعله هذا الشيء وليس سواه، (4) العلة الغائية، وهي الغاية أو الغرض الذي تحقق من أجله الشيء. ومن بين جميع هذه العلل الأربع، تشكل «العلة الفاعلية»، أي المحرك وبادئ عملية التغير، وربما «العلة الغائية» أيضاً، أي سبب وجود الشيء، العلتين المطابقتين لما نسميه بالسبب، ولذلك فإن ترجمة «العلل الأربع» لا تخلو من تضليل. فالعلل الأربع في الحقيقة هي **لماذا** يوجد الشيء ويكون ما هو عليه.

لقد طابق أرسطو على العموم العلتين الصورية والغائية. وهذا يعني أن الغاية أو الغرض الذي يوجد من أجله الشيء تعني إدراك صورته على نحو مكتمل بقدر الإمكان، فيتطابق الشيء مع صورته، كالإنسان والحصان والشجرة والطاولة... إلخ، بقدر ما تسمح الظروف. وفي حالة الموضوعات الطبيعية (تمييزاً لها عن الاصطناعية) فإن العلة الفاعلية تتماهى بمعنى من المعاني مع

الصورية والغائية. فالمبدأ الذي يكوّن نباتاً أو حيواناً غالباً ما يكون فرداً آخر من النوع نفسه -والتكوّن التلقائي هو استثناء لافت لهذه القاعدة- فتتطابق صورة الأفراد من النوع نفسه، وإن كانت تتميز عددياً، من حيث جميع الأوجه الأخرى.

ولعل العلة الغائية تمثل عند أرسطو أهم العلل وأبرزها، لأنه شأنه شأن أفلاطون كان غائياً متعمقاً يعتقد أن كل شيء يوجد من أجل غاية ما، وهي غاية خيرة، وهو يستعمل هذا المبدأ استعمالاً صارماً فيطبقه في علم الحياة، محاولاً أن يبيّن الغرض من كل عضو من الأعضاء والسمة المميزة في الحيوانات التي يدرسها. غير أن غائية الأشياء عند أرسطو، خلافاً لأفلاطون، كامنة في الأشياء نفسها، وإن كانت تتجه في النهاية، كما سنرى، نحو غاية متعالية. فهناك دافع طبيعي هو الذي يدفع كل شيء إلى أن يحاول تحقيق صورته باكتمال قدر الإمكان، يحاكي الاكتمال الإلهي، ويحتل مكانه في نسق الكون. غير أنه يسلم بهذا الدافع الطبيعي الداخلي نحو الاكتمال والنسق تسليماً بسيطاً، ولا يبدو أنه يرى أنه يجب أن ينطوي على عقل موجِّه، وكذلك اكتمال غائي يرمي إليه. وبالطريقة نفسها لا يحاول أبداً أن يفسر لماذا يكون الكون كوناً منظماً على الإطلاق. لقد رفض أرسطو مفهوم أفلاطون عن العقل الحاكم المنظِّم بوصفه مفهوماً موغلاً في الأسطورة، لكنه لم يضع بدله سوى مفهوم غير مقنع بعمق عن دافع طبيعي لاشعوري أو ميل نحو الكمال والنظام. وبهذا فهو يهبط إلى ما دون المستوى العقلي عند أفلاطون ويقترب من المستوى الذي شاع في القرن التاسع عشر الإنجليزي. وتتمثل نقطة الضعف الأخرى في غائية أرسطو في أنه يقتبس من أفلاطون مفهوم «الواقعة العمياء» أو الضرورة المادية، أي اعتراض أو تحديد الغرض المنظِّم للكون لمادة عصية وأحياناً ممتنعة يجب العمل عليها. بهذه الطريقة يفسر الولادات الوحشية، على سبيل المثال. لكن إذا كانت المادة بمقتضى فلسفته مجرد إمكانية سلبية للصيرورة، بينما تنتمي الصورة إلى عالم الغايات بكل معنى الكلمة، إذاً فكيف يمكن للمادة المتكوّنة أن تبيّن هذا النوع من الامتناع الأعمى؟ يبدو أن فكرته عن الضرورة المادية ليست سوى بقية غير مهضومة في منظومته من الكونيات الأفلاطونية.

ليس أرسطو بحتمي، وإن كان يظهر أنه يجب أن يكون كذلك، بمقتضى منطق منظومته. فهو يتطلع بقوة إلى إفساح مجال للإرادة الإنسانية الحرة، ولذلك يصرّ على أن الأحداث المستقبلية ليست حتمية الحدوث تماماً، وأن هناك إمكانية واقعية غير محددة لكل بديلين مستقبليين يحدثان، وأن هناك فئة كبيرة جداً من الحوادث التي لا تحكمها الضرورة الصارمة للتعاقب الدوري (الذي يحكم، على سبيل المثال، التكون أو حركات الأجرام السماوية) والتي تحدث لا بحكم الضرورة بل بحكم العادة وحسب، وهي لذلك ليست يقينية أو ثابتة مطلقاً. وفي إطار هذه الفئة من الأحداث غير المحددة مطلقاً تقع الأفعال الإنسانية.

5. حتى الآن يقع كل شيء ناقشناه باستثناء المذهب الفعلي عن الجوهر عند أرسطو في داخل حدود تقسيم الفلسفة التي تسمى بالطبيعيات أو فلسفة الطبيعة. ولكي نفهم فهماً أكثر دقة أين يرسم أرسطو خط الحدود الفاصل بين هذه الفلسفة والفلسفة الأولى أو الإلهيات (الميتافيزيقا)، من المفيد أن نقدم خطاطة موجزة عن العالم كما فهمه أرسطو. فهو كون محكم متقن الصنع، بل هو أكثر إحكاماً وإتقاناً من الأبدي الذي يضم كل شيء عند أفلاطون، لا يقع خارجه شيء، دائري الشكل لا يتخلله فراغ، ولا تخالطه مساحة لا يحتلها شيء تماماً، خارجه أو داخله. إنه كون منظم تنظيماً تراتبياً لكل تغير فيه وحركة (مع التحوطات المذكورة سابقاً) سببها وغايتها، التي تتراتب بدورها إلى غاية أعلى وسبب أسمى حتى نصل إلى أعلاها جميعاً. وهذه بالطبع صورة تشبه أغلب الصور الإغريقية عن العالم الذي تحتل الأرض مركزه، فتكون في وسطه، تحيط بها مباشرة أجواء ما تحت القمر، ويعلو فوقها أهم أجزاء الكون وهو المنظومة الإلهية عن الأجرام السماوية. العالم عند أرسطو هو صورة متخشبة وموسعة عن العالم الحسي عند أفلاطون، متأثرة إلى حد كبير فيما يتعلق بكرات النجوم بالنظريات والحسابات الفلكية التي أجراها يودوكسوس وصديق أرسطو الخاص كاليبوس.

المنطقة المركزية في كرة القمر، التي تشمل الأرض، هي منطقة التغير

والفساد، وتحقق الجواهر الجزئية وتلاشيها. لكن الأبدي وغير المتغير فيها هو بقاء الأنواع، التي لا يوجد منها سوى عدد ثابت ومحدود. تتكون فيها جميع الأشياء من عناصر أربعة، هي الصور الأولى التي اكتسبتها المادة الأولى: الأرض، والماء، والنار، والهواء، التي لكل منها حركته الطبيعية في خط مستقيم، الأوليان هبوطاً نحو المركز، والآخران صعوداً نحو المحيط. وحركة الشمس الدائرية خارج مركزها في دوائر الفلك هي التي تمنعها من الانفصال تماماً إلى أماكنها الطبيعية، وبالتالي من جعل وجود الجواهر الفردية مستحيلاً. وحركة الشمس الدائرية هذه، التي تجعل منها أقرب إلى الأرض في التعاقب المطرد، هي العلة الفاعلية الأخيرة لتحقق الجواهر الجزئية وتلاشيها بزيادة الحرارة أو نقصانها، وهي الحرارة التي تتسبب بها الشمس، لأن الحركة عند أرسطو هي أهم عوامل التكون. فالشمس إذاً هي أعلى العلل في التراتب المنظم للأسباب التي تعمل على إنتاج تعاقب لا ينتهي من تكون الأفراد وفنائها، وذلك ما يشكل حياة عالم ما تحت القمر. لكنها بعيدة جداً عن أن تكون العلة العليا في الكون. لأن علة حركتها هي الآلية الهائلة للأكوان السماوية.

من المستحيل إعطاء نبذة تلمّ بكل شيء في حدود هذا الكتاب، ولكن لا بدَّ من قول شيءٍ ما إذا أردنا أن نفهم صورة العالم التي كانت تدور في عقول أكثر الناس منذ عصر أرسطو حتى ما بعد كوبرنيكوس. والكرة عند أرسطو، كما هي عند أفلاطون، أتم الأشكال الهندسية، ودوران الكرة هو أتم الحركات، ما دامت مكتفية ذاتياً، وتتجه إلى غاية خارجَ ذاتها مثل الحركة في خط مستقيم. ولذلك فالعالم عنده، كما عند أفلاطون، هو كرة تدور فيها الأجرام السماوية. غير أنه لا يستمد منظومة الكرات السماوية من أفلاطون مباشرة، بل من ملاحظات فلكيين كبيرين معاصرين له هما يودوكسوس وكاليبوس. وقد أفلح هذا العالمان، ببراعة رياضية متألقة، في التعبير عن الحركات غير المنتظمة المرصودة ظاهرياً للشمس والقمر والكواكب بوصفها حركات تتكون من دورات منتظمة لسلسلة من الكرات المتحدة المركز، تدور في سرع مختلفة وباتجاهات مختلفة، لكل منها أقطابها الثابتة في سطح الأكبر

منها خارجه مباشرة. على أساس هذه الحسابات بنى أرسطو أوسع تفسير آلي للحركات المرصودة لجميع الأجرام السماوية، وهو تفسير يسمح لها بالدوران حول شبكة من الكرات المتحدة المركز المتواصلة فيما بينها، فتتحرك باتجاهات مختلفة وبسرع متفاوتة. وهذه الكرات مادية، تتكون من جوهر مجهول، شفاف، ساطع، لا يفسد، لا يقبل التغير (بالمعنى الذي نفهمه من الكلمة) أو النمو، بل الحركة الدائرية فقط، وهو الأثير، أو العنصر الخامس. يجب أن تكون الأجرام متصلة فيما بينها، لأنه لا فراغ في الكون في رأي أرسطو، وأيضاً لكي تتناقل الحركة فيما بينها، لأن أرسطو يعتقد أن الحركة لا تنتقل إلا حين يكون هناك تماس واتصال بين المحرك والمتحرك. ولكي يعطي أرسطو تفسيراً آلياً مقنعاً للحركات المرصودة يتوافق مع هذه الأفكار، يجد أن من الضروري افتراض وجود خمس وخمسين كرة أثيرية. أصغرها وأدقها هي كرة منظومة القمر، التي تضم غلافنا الجوي. وأكبرها وأوسعها، وهي التي تزود حركتها بقية الآلة الكونية بالقوة الدافعة الرئيسة، هي كرة النجوم الثابتة، أي المحرك الأول في القرون الوسطى. والمطلوب من جميع الكرات الداخلية أن تفسر الحركات غير المنتظمة لكوكبي الشمس والقمر (اعترض أفلاطون ساخطاً أن من الإساءة للموجودات الإلهية والسماوية، أي الكواكب، أن نفترض أن حركاتها مضطربة كما تبدو لنا، وهذا ما ينطوي عليه اشتقاق اسمها الذي يعني «العجائب»).

لدينا إذاً في كون أرسطو عالم داخلي للتغير وتعاقب الأشياء الجزئية، عالم من الصيرورة والتلاشي، في عملية دائرية لا تنتهي، تسمح بحدوث تنوعات فردية في إطار ثابت من السببية: حيث تنتظم الأسباب والعلل في نسق تراتبي، تتوجه الحركة الأبدية للشمس في المدارات التي تتفاعل مع جميع أسباب التكون والفساد الأخرى (ينجب الأب إبناً، وكذلك تفعل الشمس). ومن خلال حركة الشمس هذه، يرتبط العالم الداخلي الصغير نسبياً للتكون والفساد بمنطقة كرات أكثر اتساعاً وراء القمر، وهي كرات أبدية لا تفنى، وليس فيها صيرورة أو تلاشٍ، بل حركة دائرية دائمة وحسب. وتقع كلتا المنطقتين، الداخلية والخارجية، في نطاق اهتمام فلسفة الطبيعة، إذ يعرف أرسطو الطبيعة بأنها مبدأ

الحركة أو التغير في الأشياء نفسها، وجميع الأشياء التي يحركها مثل هذا المبدأ الكامن (وإن لم يكن مسبب ذاته) للحركة أو التغير يجب أن تدرسها فلسفة الطبيعة أو الطبيعيات. ولكن ما أن نسأل: هل يوجد مبدأ أخير للحركة أو التغير؟ وما الذي يجعل الكرات تدور؟ حتى نكون قد عبرنا إلى الإلهيات أو الفلسفة الأولى.

(9)

أرسطو (3)
الإلهيات وعلم النفس

1. موضوع الفلسفة الأولى، الإلهيات، أو الميتافيزيقا كما نسميها، هو الواقع أو الوجود بما هو كذلك. وأول نوع من أنواع الواقع، أي الواقع الذي تعتمد عليه جميع أنواع الوجود الأخرى والذي يُظهِر طبيعة الوجود على نحو كامل هو بالطبع: الجوهر. ولذلك فإن الجوهر هو ما تدرسه الميتافيزيقا، وحين تبحث عن معرفة مناسبة وكاملة بالجوهر، فهي بالضرورة تبحث عن معرفة بأشكال الواقع الأقل اكتمالاً التي لا تستطيع الوجود إلا اعتماداً على الجوهر. ولهذا فإن من وظيفة الميتافيزيقا أن تقدِّم تفسيراً للتمييز بين الجوهر والأعراض، والصورة والمادة، والفعلية والإمكانية، وأن توضّح المعنى الدقيق لهذه المصطلحات. بالإضافة إلى ذلك هناك درجات مختلفة من الجوهر. فإلى جانب الكائنات الجزئية الجوهرية المفارقة التي هي عرضة للتغيّر، والتي اهتممنا بها في الفصل الأخير باعتبارها موضوعاً تدرسه فلسفة الطبيعة، هناك أيضاً، كما يقول أرسطو، جواهر مفارقة لا يطالها التغير، لأنها بالفعل تماماً وليس فيها إمكان على الإطلاق. وهذه هي أسمى فئات الكائنات الجوهرية، وأكثر الأشياء التي توجد واقعية. ولذلك تركّز الميتافيزيقا عليها، لأنها بدراستها الوجود في أجلى مظاهره وأكملها تحوز أكمل معرفة ممكنة بالوجود بما هو كذلك. وهكذا فهي فلسفة أولى لأنها تدرس أشكال

الوجود الأولية، وإلهيات، لأن هذه الكائنات الأولية إلهية(*).

2. كيف يبيّن أرسطو أن الواقع الذي لا يتحرك ولا يتغيّر يوجد؟ مثل سائر الفلاسفة الإغريق الوثنيين من التراث المركزي، يؤمن أرسطو إيماناً راسخاً بأزلية الكون. لم يكن لديه تصوّر عن الأبدية (بالمعنى المسيحي) ولذلك ظل يتمسك بأن الزمان يجب أن يكون أزلياً، ما دام يجب أن يكون هناك زمان قبل وجود الزمان، وزمان بعد أن يتوقف الزمان، وهذا بالطبع تصور متناقض ومحال. لكن إذا وجد الزمان، وجد التغيّر، لأن الزمان ليس سوى «عدد» التغير أو قياس الحركة. والحال فإن التغيّر الوحيد المتّصل بإطلاق، وبالتالي النوع الوحيد الذي يمكن أن يكون أزلياً، هو الحركة المستديرة (حيث الحركة هي تغير في المكان). لذلك يجب أن تكون حركة الكرات السماوية حركة أزلية، بلا بداية ولا نهاية. غير أن الحركة هي الكمال الفعلي لإمكان ما، وهي تتطلب شيئاً فعلياً سلفاً لإنتاجها. والشيء الفعلي الذي ينتج الحركة النهائية المستديرة يجب أن يكون كمالاً فعلياً خالصاً في ذاته، أبدياً، بلا حركة ولا تغير، أي دون أن يتخلله الإمكان، وإلا استوجب وجوداً آخر بالفعل لإخراجه من القوة إلى الفعل، وهكذا باستمرار، فنعود حينئذ في ارتداد لا يتناهى، وهكذا لا يكون

(*) [تمتاز هذه النبذة عن موضوع الفلسفة الأولى عند أرسطو بالدوغماتية والتبسيط المخل، حتى بالنسبة إلى كتاب من هذا النوع. فهي تخفي أن هناك تناقضات جذرية في أحكام أرسطو بخصوص «الفلسفة الأولى» وأن من المشكوك فيه ما إذا كان يعتبرها دراسة للوجود بما هو كذلك بمعنى الوجود المجرد، أو الوجود بشكل عام. (وعن هذه التناقضات والمشكلات التي تنشأ عنها يستطيع القارئ المهتم جدياً أن يراجع كتاب ميرلن: «من الأفلاطونية إلى الأفلاطونية المحدثة»، الفصل السابع: الكليات الميتافيزيقية عند أرسطو). وسيلاحظ القراء أنني، بعد ارتفاع صوت مهذب عن الوجود في ذاته، أتابع في هذا الفصل مناقشة الفلسفة الأولى عند أرسطو، لا بوصفها ميتافيزيقا عامة، بل بوصفها لاهوتاً، أي دراسة أكمل الموجودات الواقعية تماماً وأعلاها، وربما كانت هذه مقاربة صحيحة في كتاب من هذا النوع، لا يجوز فيه الدخول، كما يفعل ميرلن، إلى صراعات أرسطو المعقدة مع ميراثه الأكاديمي- ملاحظة من الطبعة الثالثة].

هناك تعليل حقيقي على الإطلاق، إذ لا توجد علة أولى. من هنا فإن أول حركة أزلية مستديرة يجب أن يقوم بإخراجها أزلياً من القوة إلى الفعل **محرك لا يتحرك**، وجوهر أبدي، فعلي خالص، لا إمكان فيه للتغير أو الحركة. ويجب أن يكون هذا **المتحرك الذي لا يتحرك** مجرداً خالصاً من المادة، ما دامت المادة إمكاناً. يجب أن يكون قابلاً على إحداث الحركة (يقول أرسطو إن مُثل أفلاطون لم تكن كذلك)، ويجب أن يمارسَ هذه القوة بلا انقطاع. ومن المبادئ المهمة جداً في فلسفة أرسطو أن هناك مرحلتين للكمال الفعلي: الأولى يمتلك فيها الشيء جميع قواه بكل ما فيها من تطور، ولكنه لا يمارسها بالضرورة (مثل الإنسان حين يغط في النوم)، والثانية حين يمتلك الشيء القوى ويمارسها كاملة (كالإنسان حين يصحو من النوم ويمضي إلى عمله). يجب أن يكون المحرك الذي لا يتحرك بالفعل، بالضرورة أزلياً، بهذا المعنى الثاني الكامل، إذا ما أريد له أن يكون العلة الضرورية لحركة أزلية متصلة.

من الواضح أن هذا الشيء الأبدي، المتحقق فعلياً بالكامل، والفعال أزلياً، واللامتغيّر، والمجرد عن المادة، لا يمكن إلا أن يكون شيئاً واحداً هو **العقل**. فالعقل يحقق جميع هذه الشروط، وهو على أية حال الجوهر اللامادي الوحيد الذي أبقت عليه منظومة أرسطو بعد رفض المثل الأفلاطونية. لكنه يجب أن يكون عقلاً مكتفياً بذاته، لأنه إذا كان بحاجة إلى أي موضوع خارجي حتى يكون موضوعاً لفكره، لكان يشوبه عنصر من النقص وعدم الاكتمال، وبالتالي من القوة. يجب أن يكون فكره حدسياً، كامناً في ذاته، متجهاً بكامله نحْوَ موضوع في ذاته. والحقيقة أنه بوصفه عقلاً خالصاً، فعالاً بالكامل في فعالية فكره المفرد التي لا تتوقف، فإن الموضوع الوحيد الذي يستطيع أن يكوّنه هو فكره الخاص. ففكره الخاص، إذاً، هو «تفكير أبدي في التفكير» (أو تعقل أبدي لتعقله). ويبدو أن النتيجة النهائية التي يخلص إليها أرسطو هي أن العقل الإلهي لا معرفة له بأي شيء خارج ذاته.

إذاً كيف يتصرف هذا الوجود القصي المكتفي بذاته بوصفه العلة الكلية الأولى للحركة؟ ليس عن طريق فعل من ناحيته، لأن ذلك سينتقص من اكتفائه الذاتي الشامل. هناك سبيل واحد عند أرسطو يستطيع من خلاله أن يتسبب في

وجود الحركة، وهو كونه موضوعاً للحب أو العشق: فالسماء الأولى، أو كرة النجوم الثوابت، التي يبدو أنها يجب اعتبارها حية وعاقلة في ذاتها، تعشق الاكتمال المطلق للمحرك الذي لا يتحرك، وبسبب من هذا العشق تحاكي ذلك الاكتمال على أحسن وجه عن طريق الحركة الأزلية لأكمل الحركات المكانية جميعاً، وهي الحركة المستديرة. ولكن ما دامت جميع الحركات والتغيرات في الكون تعتمد على هذه الحركة الأولى، فما يدفعها إلى الحركة بالتالي هو عشق الفعلية الخالصة المكتملة لدى المحرك الذي لا يتحرك، أو العقل الإلهي، أو الله، ويمكن القول بمعنى ما إن سعيها نحو أتمّ فعلية ممكنة، أي نحو أكثر كمال للصورة، وهذا عند أرسطو مبدأ كل فعالية وكمال في أي مكان في العالم، هو التعبير عن هذا العشق للاكتمال الإلهي، برغم أننا يجب أن نحذر من سوء تأويل صياغة هذا المذهب الأرسطي بمقتضى الفكر المسيحي المتأخر.

لكن هل يمكن النظر إلى الحركات جميعاً بوصفها تعتمد فقط، وتنتج عن الدوران من الشرق إلى الغرب في أول كرات النجوم الثوابت وأهمها؟ إذا كان الأمر ذلك، إذاً فسيكون محرك واحد لا يتحرك كافياً، وسيظهر العالم دفعة واحدة كما أراد أرسطو أن يقدمه، نظاماً واحداً متكاملاً من السببية. إن تأمل أرسطو في الوقائع الفلكية، كما كان يفهمها، أفضى به أخيراً إلى نتيجة مفادها أن حركات الكرات السماوية المطلوبة لتفسير الحركات المكانية المميزة للشمس والقمر والكواكب لا يمكن اعتبارها مستمدة من السماء الأولى لأن بعض هذه الكرات يدور في اتجاهات مختلفة. لذلك انساق إلى التسليم بوجود خمسة وخمسين محركاً لا يتحرك بدلاً من واحد، لإحداث الحركات المكانية لهذه الكرات الداخلية التي لم يستطع اعتبارها منقولة لها من السماء الأولى. ولا يتوفر بين أيدينا دليل على الإطلاق على الكيفية التي تناول بها أرسطو هذه المحركات الأخرى التي لا تتحرك («العقول المفارقة» في القرون الوسطى) من حيث علاقتها بالمحرك الأول. لقد كتب أرسطو الفصل المتعلق بالحركة من كتاب اللام من «ما وراء الطبيعة» وهو الفصل الذي يتحدث فيه عنها، في أواخر حياته، وربما لم يكمل نظريته أبداً. على أنني أعتقد أن من المرجح أنه كان يريد أن يحافظ على نظرته للكون بوصفه تراتباً منظماً واحداً من العلل التي تبلغ

ذروتها في المحرك الأول، الذي يحتلّ الجزء الأهم من تفكيره. ولذلك ينبغي أن نفترض أنه كان سيحمل هذه المحركات الأخرى التي لا تتحرك، أو «العقول المفارقة»، إلى نوع من علاقة التبعية بالأول، الذي يجب أن يبقى المبدأ الحاكم الأعلى للجميع وأكمل ما في الوجود. وإدخال كثرة من المحركات التي لا تتحرك والفوضى التي تحدثها في منظومة أرسطو بأسرها (ما دامت متروكة كما هي) يبيّن بقوة نزاهة فكر أرسطو الشديدة والعناية التي أولاها للبقاء قريباً من الوقائع التي يرصدها وأفضل تفسير علمي متاح لها. كما أنه يبين بجلاء كم تمسكت إلهيات أرسطو بنظراته حول طبيعة العالم المادي، وعلى الخصوص بعلم الفلك لديه.

3. حتى لو لم نأخذ بنظر الاعتبار كثرة المحركات التي لا تتحرك، فإن تصوّر أرسطو عن الله لا بدَّ أن يبدو لنا غير مقنع وغير كافٍ. فالعقل الأبدي المنغلق في اكتفائه الذاتي العقيم، وتعقله الأزلي في تفكيره الخاص، دون أن يعرف العالم أو يريده، ولا يؤثر فيه إلا من خلال دوران لا يتوقف يوحي به العشق لاكتماله في السماء الأولى، لا يمكن له بأية حال أن يعني ما نعنيه الآن بكلمة «الله». فهو مجرد تتويج منطقي لتراتب الجواهر وتفسير أخير للحركة المكانية والتغير. لكنه ليس شخصاً أو قوة تمارس العناية بالأشياء، وتنظمها جميعاً بإرادتها. وبالتأكيد ليس هو **الإله الخالق** أو المطلق الذي لا يمكن التعبير عنه. ففكر أرسطو لا يتمركز حول الله، بل يتمركز حول الكون. والكون الأزلي عنده هو الكل، وهو مجموع الوجود، والحقيقة النهائية له. والمحرك الأول أو الله هو جزء من ذلك الكل، وليس الوجود المطلق، أو الكائن الأسمى.

وهنا يكمن الفرق الكبير بين ميتافيزيقا أرسطو واللاهوت الطبيعي عند القديس توما. وأعتقد أن من الضروري أن نوضح هذا الفرق، إذ يستحيل فهم أي من الفلسفتين فهماً صحيحاً، إذا تناولنا أرسطو من خلال التوماوية، أو جعلنا من القديس توما مجرد أرسطي خالص. وتطلع أرسطو «المتمركز حول الكون»، الذي يجعل من الله جزءاً من النظام الكوني الأزلي هو خاصية إغريقية مميزة، تماماً كما أن مذهب القديس توما عن المماثلة في الوجود، التي هي

أساس فلسفته بأسرها، هو خاصية مميزة للفكر المسيحي. وفي ضوء المذهب المسيحي عن الخلق، وبمعونة من الفلسفة الأفلاطونية المتأخرة التي ادعت أنها وفّقت بين أفلاطون وأرسطو، الذي انتقل إلى المفكرين المسيحيين في الغرب عن طريق القديس أوغسطين في الأساس، استعمل القديس توما الفكرة الأرسطية الأساسية الكبيرة عن الفعل والقوة للبرهنة على وجود الله الذي هو ليس مجرد أكمل جوهر في الجواهر، ولا مجرد مكتفٍ بذاته تماماً فحسب، بل هو الوجود المطلق، اللامتناهي في اكتماله، والذي يعرف الأشياء جميعاً بالفعل البسيط الواحد لمعرفته الكاملة بذاته، التي تستوعب بالضرورة معرفته بآثاره جميعاً، والذي تعتمد الأشياء جميعاً على إرادته الحرة اعتماداً مطلقاً في وجودها، وهكذا لا يوجد الكون إلا بسبب حضوره المتصل، المباطن الفعال. وكل هذا في الحقيقة بعيد غاية البعد عن فلسفة أرسطو الأصلية. ويصر التوماويون التقليديون (وليس جميع الفلاسفة الكاثوليكيين) على أن وجود الله كما فهمه القديس توما يمكن البرهنة عليه بالحجج الأرسطية في الجوهر المأخوذة من مفاهيم أرسطو الأساسية. ولكن من أجل القيام بذلك، أو حتى الرغبة بالقيام بذلك، لا بدَّ من تغيير وجهة النظر بكاملها. وسيكون جزءاً من وظيفة هذا التاريخ أن يوضح كيف تحقق هذا التغيير.

4. إلى جانب المحرك الأول الذي لا يتحرك و«العقول المفارقة»، يتعرف أرسطو في الأقل على جوهر غير مادي آخر قابل للوجود بانفصال. وهو «العقل المفارق»، أعلى قوة في النفس الإنسانية. يسير علم النفس لدى أرسطو في طريق موازية لكونياته. فهو يكشف عن الإنسان، الذي هو العالم الأصغر، بوصفه وحدة منظمة يقف في ذروة بنائها مبدأ عقلي متعالٍ: وقد رأينا أن العالم الأكبر، أو الكون، يُفهَمُ بالطريقة نفسها. غير أن العلاقة بين «العقل المفارق» وبقية النفوس الإنسانية مختلفة وأقرب من علاقة المحرك الأول بالعالم. ومن الأجدى لنا قبل مناقشة هذه العلاقة أن نتأمل في مذهب أرسطو عن النفس بالترتيب الذي يعطيه له في مقالته الكبيرة «النفس»، مبتدئين من الأسفل وليس من الأعلى، بأوطأ أشكال الحياة، لا بالعقل الإنساني. وربما لا يوجد جزء من

فلسفة أرسطو له قيمة أكبر أو مارس تأثيراً أعظم في الفكر اللاحق من علم النفس لديه، وهو قائم على بعض التطبيقات المثيرة والمهمة لمبدأه الأساسي عن الفعل والقوة.

ما يعنيه أرسطو بالنفس هو الصورة، أي مبدأ الحياة والوجود في الأشياء الحية. وهكذا فهي متحدة اتحاداً وثيقاً بالجسم. يرفض أرسطو رفضاً باتاً تصور أفلاطون عن النفس بوصفها جزءاً مفارقاً أريد له أن يوجد بلا جسد، ولكنه أُكرِهَ على اتخاذ سلسلة من المنازل، غالباً ما لا تناسبه، في تعاقب من الأجساد المختلفة لا ترتبط مع أي منها برابطة وحدة جوهرية حقيقية. يقول تعريف أرسطو للنفس إنها: «كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، أي عضوي». فالنفس هي الفعل الذي تتحقق به إمكانية جسد قابل للحياة، أي أنها المبدأ المكوّن الذي يجعل الجسم الحي جسماً حياً. وهي كمال أول (للتمييز بين الكمال الأول والكمال الثاني انظر الفقرة الثانية) لأن الجسم الحي يبقى حياً فعلاً بوضوح حين ينام أو حين يهمد، فلا يمارس وظائفه كاملة. ويعبر أرسطو عن حميمية العلاقة بين النفس والجسم تعبيراً غريباً بالقول: «إذا كانت العين حيواناً، كان البصر نفسه» (412 ب). فقوة البصر هي التي تجعل العين عيناً حقيقية وفعلية، ومن دونها، فإن الجسم، الذي هو البنية المادية للعين في رأي أرسطو، لن يكون عيناً على الإطلاق، إلا من باب الاشتراك بالاسم، كما لو أنك تقول عين منحوتة من حجر، أو مرسومة على تمثال. وبالطريقة نفسها، فإن النفس هي التي تجعل من الجسم الحي بالقوة الجسم الحي بالفعل. وهكذا فإن جثة إنسان أو حيوان، وإن كانت قد تحتفظ بالمظهر الإنساني أو الحيواني لمدة من الزمن، لكنها في الحقيقة ليست إنساناً أو حيواناً على الإطلاق، بل مجرد مادة ميتة تخلو من الصور الواهبة للحياة التي تحقق بالفعل الممكنات الموجودة بالقوة التي تجعل منها إنساناً أو حيواناً حقاً. وهذا المذهب في النفس بوصفها صورة الجسم، والطريقة التي يفسره بها أرسطو، يوضحان بجلاء سبب غياب كل مادية في تصوره عن الصورة. فصورة الجسم المادي هي نفسها غير مادية بالضرورة.

يجب أن يكون الجسم الطبيعي الحي بالقوة جسماً آلياً عضوياً، بمعنى أنه يجب أن يمتلك «الآلات» (organa) الضرورية أو الأعضاء الأدواتية لأداء

وظائفه الحياتية. والحد الأدنى في تعريف أرسطو للحياة، أي الحياة مختزلة بأبسط الألفاظ، هو أنها القدرة على التغذي والزيادة والنقصان بالقوة الخاصة للشيء الحي، وليس نتيجة فعل آلي من الخارج. وتوجد هذه الحياة في حدها الأدنى، بوصفها تغذياً ونمواً، في النباتات. ولذلك فلدى النبات أبسط أنواع النفس أو مبادئ الحياة. وتتألف المرحلة الثانية في تراتب الكائنات الحية من تلك الأشياء الحية التي تمتلك بالإضافة إلى قوة النمو والتغذية، قوة الإحساس والقوى الناتجة عنها كالشوق والحركة لإشباع أشواقها. تشكل هذه القوى فئة الحيوانات، تمييزاً لها عن النباتات من ناحية، والبشر من ناحية أخرى. ويشكل البشر أعلى مراتب الكائنات الحية أو الأجسام ذات الأنفس لأنهم يمتلكون العقل. والقوى الكبرى الثلاث في النفس لدى النباتات والحيوانات والبشر: هي قوى التغذي (التي يعتمد عليها النمو) والإحساس (الذي يعتمد عليه الشوق والحركة) والفكر (الذي ينبغي أن يحكم ويوجّه استعمال القوى الأخرى في الكائنات العاقلة). ينبغي أن نلاحظ أن كلتا الفئتين العلويّتين تمتلك جميع القوى التي تمتلكها القوة التي تحتها. فالحيوان يمتلك جميع قوى النبات، ويزيد عليها، والإنسان يمتلك جميع قوى الحيوان، ويزيد عليها. وينبغي أن نلاحظ أيضاً أننا معنيون في كل حالة بوحدة متكاملة. فليست النفس وحدها، أو الجسم وحده، أو نفس مفارقة ومميزة بدرجة أدنى أو أعلى، هي التي تمتلك أياً من هذه القوى. بل هو الجسم الحي ذو النفس، أي الكيان الجوهري العيني الذي يشكل الجسم مادته والنفس صورته، ولا يمكن للمادة والصورة هنا كما في أي مكان آخر أن يوجدا بمعزل عن بعضهما. فهما وجهان لشيء واحد، ولا يمكن فصلهما إلا فكرياً. ولذلك لا يوجد، في رأي أرسطو، خلود لا يتجسد، ولا حياة للنفس بعد موت المخلوق الحي الذي تشكل صورته وكماله (برغم أن أرسطو يستثني، كما سنرى، أعلى أجزاء النفس الإنسانية، أي «العقل المفارق»).

5. في النبذة التي يقدمها أرسطو عن الإحساس نرى مبدأ الفعل والقوة نفسه فاعلاً، كما لاحظناه في نبذته عن العلاقات بين النفس والجسم. ولقد تبادل الفلاسفة ما قبل سقراط نقاشاً يحسن بنا تذكره (انظر الفصل الثاني من

كتاب «النفس») عما إذا كان بإمكاننا أن نعرف «الشبيه بالشبيه» أم «الضد بالضد». يصرّ أرسطو على أن كلا الجانبين صحيح بمعنى ما. والعضو الحسي، كالعين أو الأذن أو أية حاسة أخرى، هو بالفعل مضاد لموضوع الإدراك، لكنه بالقوة شبيه به ويصير بالفعل مثله حين يكون مادة لصورته، ويتلقى صورة الموضوع المدرَك في ذاته فيضم إمكانية إدراكها متحققة بالفعل من خلالها. وبالطبع ليس الموضوع الذي يدركه عضو حسي معين جوهراً عينياً آخر ككل، بل هو ذلك النوع الجزئي من الصورة التي من وظيفة ذلك العضو أن يدركها، كاللون بالنسبة إلى العين، أو الصوت بالنسبة إلى الأذن، وهكذا. من هنا فالعين تدرك اللون «الأبيض» بإدراكها صورة «البياض» التي تحقق بالفعل إمكانية موجودة بالقوة فيها، فتجعله أبيض لحظة الإدراك. ويتصرف العضو وكأنه مادة للصورة المدركة. بالطبع لكل عضو نطاق محدود من الإمكانيات التي يمكن تحقيقها بالفعل بهذه الطريقة، وكل موضوع حسي يقع خارج هذا النطاق إما أن يمرّ دون أن يدرَكَ، أو يدمر العضو المدرِك. الصوت الضعيف يمر دون أن يسمع، أما الصوت المرتفع فيدمر عضو السمع. ويجب أن نلاحظ أن الخواص الحسية، عند أرسطو، كما سنتبين ذلك في مناقشات لاحقة، تنتمي من حيث واقعها الفعلي إلى الموضوع الحساس. والموضوع الذي يحدث الإحساس ليس له سوى خاصية حسية بالقوة.

في النبذة التي يقدمها أرسطو عن كيفية عمل حاسة معينة، تكون الأعضاء ممتلئة ومعقدة وتنطوي على قدر كبير من المعلومات المستخلصة من الفيزياء وعلم وظائف الأعضاء. وللأسف لا يوجد متسع لمناقشتها هنا. والنقطة المهمة والثمينة التي يشير إليها أرسطو هي أنه يعتبر اللمس أهم الحواس وأكثرها بدائية، وهو يتخلل الجسم بكامله، ولا يقتصر على عضو معين منه. إذ يمكن اعتبار الحواس الأخرى أشكالاً عالية التخصص من حاسة اللمس. غير أن الأمر الذي ينبغي فهمه وإدراكه تماماً في مذهب أرسطو عن الإحساس هو مبدأه الأساسي. وهو الجوهر الحي العيني، أي وحدة النفس والجسم، الذي لا يتصل اتصالاً عاقلاً بعالم الجواهر الأخرى، أو حتى بالمعطيات الحسية التي يعرفها، إلا من خلال التحقق الفعلي لبعض الممكنات (التي بالقوة) في ذاته،

من خلال التصرف كمادة للصور التي تأتيه من الخارج. فيدرك العضو من خلال صيرورته ما يدركه، ويعرف العقل، كما سنرى، من خلال صيرورته ما يعرفه.

6. لكننا لا نستطيع القفز مباشرة من الإدراك الذي تقوم به أعضاء الحس للصور العرضية إلى المعرفة والحكم وتكوين العقل للمفاهيم. وفي علم النفس لدى أرسطو مرحلتان اعتراضيتان مهمتان جداً. (بالطبع يدرك أرسطو إدراكاً واضحاً لا يقل عن وضوح إدراك قرائه المعاصرين أن عرضه المستفيض بكامله هو محاولة تحليلية معقدة بالضرورة للعناصر الداخلة في عملية الإدراك والمعرفة التي تبدو لنا ونحن نقوم بها باستمرار عملية فورية وبالغة البساطة حتى نبدأ بمحاولة التفكير حول كيفية حدوثها). تقع الأولى تماماً في حدود منطقة الإدراك الحسي. وهي نشاط الحس «المشترك» أو الكلي. وهو مجرد ملكة للإدراك الحسي تتصرف بطريقة غير مميزة، وليس حاسة أخرى تعلو على الحواس الخمس (اللمس، البصر، السمع، الشم، الذوق). وهناك أنواع معينة من الإدراك لا يمكن نسبتها إلى أية حاسة من الحواس الخمس على حدة أو حصراً، ولكنها حاضرة في أي فعل إدراك حسي، ويعتقد أرسطو أنها تنتمي دون شك إلى عالم الإحساس. هناك أولاً إدراك «المحسوسات المشتركة». فنحن ندرك كل ما ندركه بوصفه حجماً، أو شكلاً، إما بحركة أو سكون، وإما كوحدة أو عدد، مع ذلك نحن لا ندرك هذه الخصائص بأية حاسة من الحواس الخاصة. إذاً هناك إدراك «للمحسوسات بالعرض». نرى شيئاً ما أبيض، فندرك أنه موضوع له خاصية أخرى أدركناها من قبل عبر حاسة أخرى (تمثيلاً: النعومة، في حالة قطعة سكر) أو أنه جوهر نعرفه (كصديق، مثلاً). يبدو واضحاً لنا أن الذاكرة واقتران المعاني يدخلان هنا، غير أن أرسطو لا يقول ذلك. نحن عنده ندرك ما ندركه عن طريق «الحس المشترك»، وهي المحسوسات التي يكون لدينا إحساس بها، ونميز مع ذلك بين موضوعات حاستين، لا تستطيع أن تؤديهما حاسة واحدة بمفردها، ولا حاستان كلاً على حدة.

الرابطة بين الإدراك الحسي والعقل تقدمها ملكة «تكوين الصور». ويبدو أن هذه الملكة تقوم أحياناً بكثير من وظائف «الحس المشترك»، والحدود بينهما غير

واضحة. غير أن عملها بالتحديد يفهم بطريقة أكثر فاعلية من طريقة الإحساس، وهي تشكل المرحلة التالية في «حركة النفس عبر الجسم» التي تبدأ مع الإدراك الحسي. ما تقوم به هو تأليف انطباعات أو صور عقلية (هي ما سماها أرسطو والمدرسيون من بعده بـ«التخيلات») عن المظاهر التي تكشفها لنا الحواس. وهي بمثابة إعادة إنتاج للصورة التي يقدمها تكرار الإحساس المعقد بأسره، من خلال فعل كل من الحس المشترك والحواس الخاصة، غير أن الصور الخيالية تختلف عن الإحساسات في كونها موجودة في العقل على نحو كامل، وفي بقائها بعد زوال الموضوع المحسوس عن تأثير العضو الحسي، وبالتالي اختفاء الإحساس، وفي كونها أقل حيوية وأقل مصداقية في الدلالة على الواقعة الموضوعية. يمكن أن يبدأ الخطأ عند أرسطو حالما نمضي وراء إحساسات معينة. وهي إحساسات لا تخطئ، بمعنى أننا يمكن أن نكون واثقين تماماً بأن لدينا إحساساً معيناً ونحن نملكه فعلاً. لكننا يمكن أن نخطئ بشأن المحسوسات المشتركة (كأن ندرك أن شيئاً ما يتحرك بينما هو ساكن) أو المحسوسات بالعرض (فنتصور الشيء الأبيض حلواً، وليس كذلك)، وفي سياق عملية تكوين الصور والأخيلة عن الأشياء المحسوسة هناك إمكانيات متعددة للخطأ (الذي هو عند أرسطو كما هو عند أفلاطون خطأ ينتج دائماً عن تأليف خطأ من عناصر موجودة، دون أن يفكر أبداً بالعناصر اللاموجودة مطلقاً، فهي مستحيلة).

والصور بالطبع ليست تعقلات أو أفكاراً أو مفاهيم، بل هي مادة التفكير الخام، الذي يستحيل من دونها. الصور محتوى الذاكرة، ويمكن تمييز صور الذاكرة بكونها صور شيء ما حدث في الماضي. ويعطي أرسطو نبذة عن التذكر (إعادة التحقيق الفعلي المتروي لصور الذاكرة التي لم تعد موجودة إلا بالقوة، أي أنها نسيت) عن طريق سلسلة من الاقترانات المثيرة للتجربة والمخلصة لها. والصور هي ما ندركه في الأحلام أيضاً.

7. والفكر، الذي هو أسمى فعاليات النوع الأكمل للكائن ذي النفس، هو تلقي الصور المعقولة كما أن الإحساس هو تلقي الصور المحسوسة. فهو تحقيق فعلي لإمكان (أو قوة) ما. وبه يصير العقل ما يفكر به، أي يصير العقل ما

يتعقله. أي أننا حين نفكر بشيء فإن ما يحدث هو أن صورة الشيء المجردة تماماً عن مادتها (ويجب دائماً أن نتذكر تجرد صورة الجوهر المادي المطلق عن المادة من حيث التجريد) تدخل في عقولنا، فتحقق بالفعل قوة التفكير بذلك الشيء. وبذلك تصير الصورة حاضرة وموجودة فعلاً في عقولنا. لذلك يبدو أن الفكر ليست له طبيعة إيجابية خاصة به، بل هو مجرد إمكان منفعل ينتظر أن يتحقق فعلاً عن طريق الصور التي تدخله من خلال عملية الإدراك المعقدة التي وصفناها. غير أن هذه ليست كامل النبذة التي يقدمها لنا أرسطو عن تفكيرنا. إذ لكي نفهم فهماً تاماً الكيفية التي يعتقد أن عقولنا تشتغل وفقها يجب أن نضع في اعتبارنا موضوعات تفكيرنا بعناية أكبر قليلاً. فهي مفاهيم، والمفاهيم أشياء مجردة من حيث الجوهر. المفهوم صورة معقولة تفكر في ذاتها، بمعزل عن مادتها: وهذا العزل للصورة عن المادة لا يمكن أن يتحقق، كما رأينا، في العالم الخارجي. بل هو تحليل عقلي خالص، أي تقسيم أو عزل يقوم به العقل في العقل. وهذا هو المقصود بـ«التجريد». يقوم بناء تفكيرنا بأسره على أساس المفاهيم التي يشكلها فعل التجريد العقلي هذا. نستطيع أن نفكر بمفاهيم مفردة بمعزل عن سواها (مثل «رجل»، «سمين»، «يتحرك»)، أو أن نبني منها أحكاماً وأقوالاً تنطوي على مجموعة من المفاهيم («هذا الرجل السمين يتحرك»)، كما نستطيع أن نربط الأحكام معاً في حجج قياسية وفقاً لقوانين المنطق، وهكذا نصل إلى حقيقة جديدة، أو خطأ جديد. وكما في حالة الإحساس، حالما تبدأ مجموعة العناصر البسيطة، التي مع الحكم، تكون هناك إمكانية تجميعها خطأً، وبالتالي إمكانية السقوط في الخطأ. ومن الواضح أن قوام عملية تكوين المفاهيم يضم نوعاً من الفعالية المحددة جداً من طرف العقل، وليس مجرد استقبال منفعل للصورة. فملكة تكوين الصور لا تقدم للعقل المفكر المفاهيم الجاهزة، بل الصور العقلية، أو التولدات المعقولة، (أحياناً تكون معتمة وغير بينة) لأفراد الجواهر العينية وأعراضها التي تدركها ملكة الحس. وفي هذه يجب على العقل أن يجد الصورة المعقولة ليمكن لهذه الصور أن تحقق فعلاً ممكنات الفكر. يقول أرسطو إننا إذا أردنا أن نفكر فيجب أن يكون لدينا مبدأ فاعل وعقل منفعل أيضاً. العقل المنفعل هو جميع الأشياء

بالقوة. وليس له تحديد معين في ذاته ليبدأ منه (باستثناء كونه عقلاً، بالطبع) أو أنه لا يستطيع أن يعيد إنتاج الصور التي تدخله بدقة. فهو «خالص غير ممتزج». لكن إذا كان العقل المنفعل خالصاً بالقوة، إذاً فاستناداً إلى مبدأ أن الفعل يولد دائماً القوة، لا بدَّ من وجود قوة فاعلة وموجودة بالفعل لكي تضيء وتحقق بالفعل الصور الموجودة بالقوة في العقل. وليست الإدراكات الحسية الخارجية علة فاعلة لأنها لا تعطي الصور المعقولة، بل فقط المادة الخام للإحساسات التي تولد الصور العقلية التي يمكن العثور فيها على الصور.

الوصف الذي يقدمه أرسطو لهذه القوة، «العقل المفارق» (أو كما سيسميه الكتاب اللاحقون بـ«العقل الفعال»)، قصير وغامض على نحو ملحوظ. ومثل «مثال الخير» عند أفلاطون، يقارن أرسطو فاعليته في إيجاد المعرفة بفاعلية النور. فهو يجعل الصور بالفعل بإضاءتها كما يجعل النور الألوان بالفعل. وهو دائماً بالفعل، بلا إمكان، وبالتالي فهو أزلي لا يتغير، وقادر على الوجود بمعزل عن الجسد. وفي الحقيقة، فهو ينتمي إلى فئة الجواهر المفارقة، التي هي جميعاً عقول مجردة، أي أنه ينتمي إلى الفئة التي ينتمي لها «المحرك الأول» و«العقول المفارقة»، التي تشكل أعلى مراتب الكائنات في كون أرسطو. ولا داعيَ للافتراض أن أرسطو يماهيه بالله عنده (المحرك الأول)، كما يذهب إلى ذلك أكبر شراحه اليونانيين: الإسكندر الأفروديسي، وكما افترض آخرون كثيرون. وكذلك لا يخبرنا أرسطو ما إذا كان هذا العقل «عقلاً مفارقاً» واحداً مشتركاً عند الناس جميعاً أم عقلاً خاصاً بكل فرد. وعلى أية حال، فإن بقاءه بعد الجسد لا يعني ولا ينطوي على خلود شخصي واقعي، لأن أرسطو يذكرنا بأن العقل المنفعل لا يبقى بعد موت الجسم، ومن دونه لا يمكن تعقل أي شيء، ولا وجود لاستمرارية في الحياة العقلية الشخصية.

8. يتمثل جزء مهم من علم النفس لدى أرسطو، وإن لم يؤدِّ دوراً بارزاً في كتاب «النفس»، في مذهبه عن الوسيلة المادية التي تعمل من خلالها النفس وتتصل بالجسد. وهذا هو ما يسميه أرسطو بـ«الحياة» [أو الروح (pneuma)]. والخاصية الأساسية في هذا الجوهر هي كونه الحرارة المولدة الواهبة للحياة.

وهو يصفه بأنه «هواء حار»، ولكنه ليس مجرد هواء عادي يتمّ تسخينه، بل هو ينطوي في الأقل على شيء ما مماثل «للأثير»، الذي هو العنصر الخامس المبثوث في الأرجاء السماوية. «الحياة» هي المبدأ المادي الفاعل الذي يولد تحت تأثير حركة الشوق في النفس الحركة الجسدية حين يقدّم التغيرات الكيفية الضرورية في أعضاء الجسد المنفعل. وهو حاضر في أعضاء الحس والشرايين والأوردة التي تربطها بالقلب، وهو الوسيلة المادية التي تصل من خلالها الإدراكات الحسية إلى النفس (لكون القلب مستقر الشعور الحسي). والحياة حاضرة أيضاً في البذرة، فهي المبدأ المادي الفاعل اللامفارق للتكون (حيث المبدأ المنفعل هو الرطوبة). والحقيقة أنه عن طريق حضور الحياة، كما في مياه البحر، بما فيها من حرارة نفسية تعطيها القوة لتكوين نفس على الأقل إلى المستوى الحساس، يفسر أرسطو التكون الذاتي للصدفيات وأشكال الحياة الأخرى الواطئة التي يؤمن بوجودها. وبالإضافة إلى الحياة، هناك جوهر آخر في عالم ما تحت القمر مماثل للأثير. وذلك هو الجوهر في الوسائط الشفافة (الهواء، الماء، إلخ) الذي يجعل منها شفافة، وكماله النور، الذي هو وسيط لا غنى عنه في الرؤية: ولذلك يؤدي هذا الجوهر دوراً كوسيط بين الجسم والنفس في أهم أشكال الإدراك الحسي. لدينا إذاً في كون أرسطو مجموعة مميزة من الجواهر المادية: الأثير، والحياة، ومبدأ الشفافية والنور، وكلها حارة ومشعة، وكلها فاعلة، وليست عرضة للتغير الكيفي، ووظيفتها أن تتصرف كوسائل ووسائط تتصل من خلالها المادة والأفعال بجميع الأشياء المادية الأخرى.
وهكذا فإن المحرك الذي لا يتحرك (أو كثرة المحركات) يفعل في كل ما عداه من خلال جعل السماوات المتكونة من الأثير تتحرك، والنفس تفعل وتتصل بالجسد من خلال الحياة. ولهذه الفكرة أهمية تاريخية بالغة. وهي مستمدة من الفكر ما قبل السقراطي، ولكنها المصدر المباشر للمذهب الرواقي عن الحياة الذي سنناقشه لاحقاً، وهو أحد المصادر المهمة لفكرتي النار أو النور بوصفهما المبدأ المادي المكون الفاعل الذي ينبغي العثور عليه لدى أفلوطين، وسيواصل الوجود في فلسفة القرون الوسطى.

(10)

أرسطو (4)
الأخلاق والسياسة

1. يحتلُّ **علم السياسة**، من بين العلوم العملية التي تهتمّ بتنظيم السلوك، عند أرسطو، الموقع المركزي، الذي تتبعه جميع العلوم، لأنه العلم الذي يحكم الحياة الإنسانية الكاملة للناس الذين يعيشون معاً في جماعة مكتفية ذاتياً، كالمدينة أو الدولة. **وعلم الأخلاق**، الذي يهتمّ بالشخصية الفردية وسلوكها، ليس سوى جزء تابع من الناحية النظرية لهذا العلم. غير أن أرسطو يعالجه معالجة مستفيضة، ويوليه استقلالاً ملحوظاً. والحقيقة أنه عند نهاية أهم أعماله التي تعنى بالأخلاق، وهو كتابه «**الأخلاق النيقوماخية**»، يبدو وكأنه يقترح أن اكتمال الشخصية الفردية هي الغاية التي تشكل حياة الجماعة وصنّاع القوانين وسيلتها (الأخلاق النيقوماخية، 1179)، برغم أنه يصرُّ في مكان آخر على أن حياة الفرد الخيرة لا يمكن أن تتحقق إلا في الجماعة ومن خلالها. وعلى أية حال، فإن مذهب أرسطو الأخلاقي بالنسبة لنا أهم بكثير من مذهبه السياسي. والحقيقة أنه ما برح يُدرَس دراسة واسعة ومستمرة حتى عصرنا هذا، بوصفه شيئاً قيماً في ذاته، أكثر من السياسة، التي أظن أنها تُقرأ في الوقت الحاضر بوصفها وثيقة ذات قيمة تاريخية. ويكمن سبب ذلك في الطبيعة الثنائية لمذهب أرسطو الأخلاقي والسياسي. ولدينا أحياناً مناقشة ثاقبة جداً للمبادئ الكلية التي ما زال من الضروري أخذها جدياً في أية مناقشة حول الأخلاق: وأحياناً عرض لفلسفة المواطن اليوناني في حياته الرخية عندما يبلغ رضاه وضيق أفقه مداه، فتطغى عليه وتشله التحيّزات المسبقة لطبقته، أو حضارته، أو حقبته. وهذا العنصر الأخير

هو الذي أفضى ببرهييه إلى أن يصف الأخلاق عند أرسطو، وصفاً يخلو من العطف ولكنه لا يخلو من الصواب تماماً، بأنها «أخلاق سيدة من الطبقة الوسطى تعيش في ظروف مريحة، وهي مصممة على الاستفادة إلى أقصى حد من حسنات وضعها الاجتماعي». كلا العنصرين حاضر طوال كتابات أرسطو الأخلاقية والسياسية. غير أن نظرة المواطن الإغريقي الضيقة الأفق تؤثر في فكر أرسطو في السياسة أكثر من تأثيرها في كتاباته الأخلاقية، ولذلك فالكتاب أقل كلية ودواماً برغم ما ينطوي عليه من حكمة وأهمية في مواضيع كثيرة. ولذلك سأركز مزيداً من التركيز في هذا المسح الوجيز وغير الوافي بالضرورة على مذهب أرسطو حول الأخلاقية الفردية كما عبّر عنها في أنضج كتبه الأخلاقية وأكثرها مقروئية وتأثيراً، أعني «الأخلاق النيقوماخية». وإنني لأدرك أنني قد أهملت، طوال دراستي لأرسطو، أهم الموضوعات وأبرزها في تطور فكره، غير أن فكره الناضج هو الذي أثّر لاحقاً في المفكرين (ولاسيما المدرسيين منهم)، ولذلك فقد رأيت أن من الأجدى أن أركز على تقديمه بأحسن ما أستطيع.

يعي أرسطو بوضوح أن موضوع الأخلاق يختلف عن موضوع العلوم الأخرى. فالأخلاق ليست علماً دقيقاً كالرياضيات، وموضوعها لا يسمح بدقة كاملة تبلغها العلوم الأخرى من خلال اتباعها توضيحاً منضبطاً تستخرجه من مبادئ أولى يمكن الإلمام بها بسهولة. أحياناً يفسر أرسطو ذلك بكون الأخلاق معنية بأشياء ليست ضرورية أو محددة على نحو مطلق، بل هي «في الأغلب كذلك» و«قابلة لأن تكون غير ذلك». ويشير في مواضع أخرى إلى أن الأخلاق لا تبدأ استكشافها انطلاقاً من مبادئ أولى، بل هي تنتهي بها. فنحن لا نبدأ من قوانين أخلاقية كلية، بل من أفكار مقبولة عموماً وأحياناً مشوشة عن الخير الأخلاقي تكون ضمنية في سلوك الناس المحترمين الذين نشأوا نشأة صالحة. ولا يقل أرسطو عن أفلاطون إلحاحاً على أهمية ما يسميه بـ«مران الشخصية» بوصفه توطئة لا يستغنى عنها لتلك الدراسة الفلسفية للأخلاق التي تصدر عن الفضيلة الحقيقية القائمة على العقل. غير أنه، خلافاً لأفلاطون، يولي أهمية أكبر بكثير للأفكار غير الواضحة باعتراف الجميع عن الأخلاقية التي يتمسك بها أوساط اليونانيين المعتدلين. ويبدأ بحثه من هذه الأفكار، ليتقدم نحو المبادئ

الكلية، الواضحة والمعقولة في ذاتها، ولكنها غير جلية مباشرة، وهي تشكل الأسس الحقيقية لعلم الأخلاق.

2. والأخلاق عند أرسطو، مثل سائر فلسفته، غائية، تعنى بالغاية أو الهدف. وموضوعه الأول هو ما الذي يرمي إليه الإنسان، بما هو إنسان، أو ما العمل المحدد أو الوظيفة التي تريد له الطبيعة أن يقوم بها. هذه الطريقة في البحث عن الهدف من خلال العمل أو الوظيفة هي طريقة سقراطية جداً. كان سقراط يحب الصنّاع الحرفيين لأن لديهم هدفاً في عملهم، ويعرفون ما كانوا يقومون به. كان النجار يفهم وظيفته كنجار، ولكن ما من إنسان، عند سقراط، كان يفهم وظيفته كإنسان. وهذا هو الشيء الذي عنيَ به عناية شديدة ودفعه إلى هذا المساق من البحث حول طبيعة مبادئ الحياة الخيرة، وهو بحث واصله أفلاطون بطريقة ما، ثم أكمله أرسطو بطريقة مختلفة بعده. ومثل سقراط، كان أرسطو مشغوفاً، طوال كتاباته الفلسفية، ولا سيما في كتاباته الأخلاقية، بعقد المقارنات بين الصنائع وعمل الصناع لإضاءة النقاط التي يريد إضاءتها أو تأكيدها.

يفترض أرسطو أن هناك غاية نهائية واحدة للإنسان أو خيراً أخيراً لا بدَّ أن يهدف إليه على نحو طبيعي. ويبدو هذا افتراضاً معقولاً للمفكرين التقليديين، لكن أرسطو لم يبرهن أبداً على أنه افتراض مقنع، ولم يفلح تماماً في ربط كامل الحياة الأخلاقية بالغاية التي يقترحها (وهي أسمى فعاليات الإنسان، القوة النظرية، أو التأمل العقلي). وفي معالجته الفضائل الفردية، كثيراً ما يبدو وكأنه يعد الخير في فعل الفضيلة غاية كافية في ذاتها، ولا يقدم فعاليات فضائل محددة كوسائل لغاية وراء ذاتها، كما يتطلب اعتقاده بالغاية المفردة للإنسان حقاً. وهو يفترض الغاية المفردة دون تساؤل أو فحص، لأنه يفكر دائماً بالكليات أو الأنساق الموحدة. فالحياة الأخلاقية للإنسان يجب أن تشكل كلاً منظَماً يتجه نحو تحقيق غاية مفردة، تماماً كما يشكل الكون نسقاً منظماً يتجه نحو تحقيق غاية مفردة، ويتجاوب تنظيم الحياة الأخلاقية، كما سنرى، مع نموذج الوحدة المنظمة للنفس الإنسانية. ويبدو أن إخفاقه في إظهار وحدة

الحياة الأخلاقية على نحو مقنع يعود إلى شيء من الضيق وعدم الكفاية في تفسيره لغايتها النهائية، التي سأناقشها لاحقاً.

يبدأ أرسطو من الرأي العام في مسعاه لتحديد الغاية النهائية للفعالية الإنسانية، كما يردد في نقاشاته الأخلاقية. يهدف جميع الناس، كما يقول، إلى تحقيق الـ(eudamonia)، وهي كلمة يونانية لعل الأفضل ترجمتها بـ«الرفاهية» (فهي أوسع من استعمالنا الحديث لكلمة «سعادة» التي تدل عموماً على حالة شعورية، بينما تدل «الرفاهية» على حالة رضا كامل شامل، والمرفَّه لا يشعر بالسعادة فحسب، بل يأتي كل شيء وفق رضاه). يبقى إذاً أن نحدد في أية رفاهية تكمن. سرعان ما يبدو أن المطابقة الشعبية بينها وبين اللذة أو الشرف أو الثروة غير كافية. وانسجاماً مع المبدأ السقراطي عن العمل أو الوظيفة، وبمقتضى مذهب أرسطو نفسه عن الكمال الأول والكمال الثاني، يظهر أنها يجب أن تكون فعالية، وليس مجرد حالة أو عادة، وفعالية خاصة مناسبة للإنسان، يؤديها أسمى جزء أو ملكة فيه. أي الملكة التي لا يشاركه فيها الحيوان أو النبات. فهي إذاً فعالية تقوم بها النفس، أو أسمى جزء عقلي فيها. وهي «فعالية النفس بما ينسجم مع العقل». فهي إذاً التحقق الكامل في فعل الطبيعة العقلية للإنسان. فضلاً عن ذلك، ينبغي أن تكون هذه الفعالية منسجمة مع الفضيلة، وإذا كان هناك أكثر من فضيلة واحدة، فينبغي أن تنسجم مع أحسن هذه الفضائل وأكملها. وهذا حكم واضح في اليونانية، لأن كلمة (arête) التي نترجمها عادة بـ«الفضيلة» لا تعني سوى الإحسان في صنع شيء ما. «فضيلة» الصانع الحرفي، بما هو كذلك، هي أن يكون صانعاً جيداً، و«فضيلة» الكاذب هي أن يكون كاذباً مؤثراً حقاً ومتقناً لكذبه (مثل أودسيوس عند هومير). برغم ذلك يحدد أرسطو «فضيلة» النفس مزيداً من التحديد الدقيق، فيجعلها شيئاً قريباً مما نعنيه الآن بكلمة «فضيلة». وقبل المضي في هذا التعريف، يشير أرسطو إلى أن فعل النفس بما ينسجم مع الفضيلة ينبغي أن يتجلى في حياة كاملة، وليس في فترات وجيزة، إذا ما أريد بها الرفاهية فعلاً، وإلى أن تعريفه يظل دائماً باعتباره الحقيقة التي كانت موجودة ضمناً في التعريفات غير الكافية التي يقدمها الناس العاديون والمفكرون الأوائل (وهو اعتقاد غالباً ما يطلقه أرسطو ويوليه استيفاءً

خاصاً، ما دام أكثر فطنة من أن يظن نفسه الحكيم الوحيد في عالم من الحمقى). هكذا ينبع فعل النفس (والمقصود النفس العاقلة) بما ينسجم مع الفضيلة، وإن لم يكن فضيلة (كما قال بعضهم عن الرفاهية) بالضرورة من الفضيلة. إذ يصحبه بالضرورة أفضل وأبقى ضروب اللذة، وهو في العادة يحتاج إلى وسائل خارجية لممارسته. يقول أرسطو إن الإنسان الذي يريد أن يمارس فعل النفس بما يتوافق مع الفضيلة تماماً يحتاج إلى قدر متوسط من الثروة، والمحتد الكريم، والصحة والمظهر الشخصي الجيد، والحياة العائلية المكتفية (هنا نستطيع أن نتبين بوضوح جداً العنصر «البرجوازي» في أخلاقه الذي يتحدث عنه برهيه). مع ذلك فهو حريص على أن يضيف أن الخير «يشع من خلال» سوء حظ كبير وخسران لتلك الخيرات الخارجية، إذا أمكن تحمل سوء الحظ والخسران تحملاً طيباً وبنبالة.

3. يجري تعريف أرسطو للفضيلة كالآتي: «الفضيلة هي حالة (أو نزوع hexis، أي ما يسميه المدرسيون بالمراس habitus) متعلقة بالاختيار، وقائمة في وسط بالنسبة إلينا، يحددها قانون عقلي، كما يمكن أن يحددها صاحب الحس العملي» (الأخلاق النيقوماخية، 1106). وهذا التعريف يحتاج إلى شرح مستفيض. أولاً: «الفضيلة حالة»، وليست انفعالاً أو إمكانية، بل هي نزوع مستقر للشخصية، يُكتسَب تدريجاً عن طريق المثابرة في ممارسة الأفعال الخيِّرة أخلاقياً. ونحن نتعلم الفضيلة، كما نتعلم الفنون والصنائع عن طريق الممارسة، بفعل الأشياء المناسبة للشخص الذي نريد أن نكونه. وهي «حالة متعلقة بالاختيار»، لأن الفضيلة معنية بالاختيار الأخلاقي، باختيار الدروس الحميدة أخلاقياً، ورفض الدروس الذميمة، في الأساس. و«قائمة في وسط بالنسبة إلينا»، هنا نواجه مذهب الوسط، الذي ربما كان أكثر جزء في أخلاق أرسطو اشتهر إلى حد كبير، ولكنه أقلها فهماً(*). ومن المهم أن ننتبه إلى عبارة «بالنسبة

(*) [لا بدَّ لي أن أذكر أن مذهب الوسط ربما كان يعود إلى أصل أفلاطوني. ويبدو أن هناك إشارة في محاورة السياسي تشير في هذا الاتجاه- ملاحظة من الطبعة الثالثة].

إلينا». يميز أرسطو بحذر بين الوسط «للشيء»، وهو النقطة الوسطى الرياضية الدقيقة، والوسط «بالنسبة إلينا»، وهو ببساطة القدْر المناسب أو الدرجة الصحيحة بالنسبة إلينا. وهذا التمييز ينقذ مذهبه من أن يكون مجرد استجلاب للأفكار الكمية وغرسها في الأخلاق، أو مجرد تكريم لنزعة التوسط، أي «لا إفراط ولا تفريط»، أو «خير الأمور أوسطها». كل ما يريد أن يدل عليه مذهب أرسطو عن الوسط كما يشرحه هو أن هناك نسبة صحيحة ومحددة لا بد من ملاحظتها في جميع أفعالنا. فسلوك الإنسان الفاضل في جميع المناسبات يكون صحيحاً ومناسباً، لا يزيد ولا ينقص عما تتطلبه المناسبة. ومن شأن مذهب الوسط النسبي هذا، كما يورده أرسطو، أن يترك متسعاً لإمكانية أن تكون هناك مناسبة يصح فيها ويناسب أن «نتخطى الحد»، ونفعل فعلاً متجاوزاً. على أنه لا سبيل إلى نكران أن الفكرة الكمية عن الوسط، والشعور بأن نزعة التوسط، أو في الأقل الاعتدال، هو الأفضل والأنجع (وهو مذهب عميق الجذور في الفكر الشعبي الإغريقي) تؤثر حقاً في فكر أرسطو تأثيراً واضحاً، وكثيراً ما تدفعه نحو الأسوأ. فهي تفضي به في نبذته عن الفضائل الجزئية إلى أن يمثل كل فضيلة بوصفها وسطاً بين رذيلتين، إحداهما الإفراط والثانية التفريط، وهو تصنيف سطحي مستحيل يضطره إلى اختراع الرذائل، أو إلى وصف حالات نفسية واقعية بكونها رذائل، وليست أخطاءً أخلاقية، مثل عدم الاستجابة للذائذ الحس (برغم أن هذا التصنيف يكون صالحاً جداً حين يكون العنصر الكمي داخلاً فيه حقاً، مثلما حين يعنى بإنفاق النقود).

والعنصر الأخير في التعريف «يحدده قانون عقلي، كما يمكن أن يحدده صاحب الحس العملي» يبين ما هو عند أرسطو الأمر الحاسم في القرار فيما يتعلق بالقضايا الأخلاقية، وحكم الفرونيموس: صاحب الحكمة العملية والحكم المتمرس، الذي يمتلك الفضيلة العقلية للحكمة العملية، ويمكن اعتباره تجسيداً للرأي العام في أوساط الإغريق المتعلمين المحترمين في أحسن أحواله. ويستطيع أرسطو، الذي يرفض المثل الأخلاقية الكلية عند أفلاطون، أن يعثر على مقياس أخلاقي أكثر إطلاقاً من هذا، وقد يبدو لنا منقوصاً بما يكفي. ولكن إذا كنا مسيحيين فقد نتذكر أننا أيضاً نجد معيارنا النهائي للسلوك

في «شخص»، لا في منظومة من الكليات الأخلاقية، برغم أن هذا **الشخص الإلهي الإنساني** عندنا (مع القديسين الذين يصحبونه ويعكسون امتيازاته) يقع على مستوى مختلف تماماً بالنسبة إلينا عن «الإنسان صاحب الحس العملي» عند أرسطو. مع ذلك يظل المبدأ قائماً، وهو أن المعيار أو محك الخير الإنساني لا يمكن في المحاولة الأخيرة سوى أن يكون شخصية إنسانية.

4. لا مجال هنا للوصف المفصل لمناقشات أرسطو للفضائل والرذائل الجزئية. وليست هذه القضية بالمهمة كثيراً، لأنه هنا قبل كل شيء تتضح تحديدات أخلاقيته. لقد تحدثت تواً عن المصاعب التي يفضي به إليها مذهبه عن الوسط. وقد يتوفر مثال جيد على حديث أرسطو، لا بوصفه معلماً أخلاقياً كونياً، بل بوصفه مواطناً إغريقياً مرضياً يتبوأ موقعاً اجتماعياً جيداً، في نبذته عن الشخصية التي تصور مثله الأخلاقي الأعلى، والتي تحوز على تاج الفضائل جميعاً، ألا وهو الرجل ذو النفس الكبيرة (أو الشخص العلوي). يرد ذكر هذا الشخص في الأخلاق النيقوماخية (1123أ، 1125أ)، وبرغم أنه يتمتع بكثير من المزايا الخيرة، فهو يتميز في الأساس (بالنسبة للقراء المتأثرين بالتراث المسيحي) بدرجة لا تطاق من الغرور والاقتناع بالذات ينطوي عليها. وقد يكون من الصعب أن نجد رواقياً رومانياً أو أحد أفلاطونيي الإمبراطورية ممن يستوي مع المثل الأعلى عند أرسطو في كبريائه الروحي وإحساسه بقيمته وأهميته.

على أن هناك نقطةً أو نقطتين جديرتان بالإشارة في تصنيف أرسطو ونقاشه للفضائل الجزئية. الأولى هي التمييز بين الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية. وينبع هذا التمييز بصورة طبيعية من تعريفه الرفاهية بأنها «فعل النفس بما يتوافق مع العقل» مفهوماً في ضوء علم النفس لديه. وهو يقول إن هناك جزءاً من النفس أو ملكة تخطط وتفكر وترتب قوانين الفعل الأخلاقي. وهذه الملكة هي العقل. واكتمالها هو الفضائل العقلية، كالعلم والفن والحكمة العملية (التي هي المبدأ الذي يحكم الفضائل الأخلاقية) والعقل الحدسي، والحكمة النظرية (التي هي أسماها جميعاً، وتقيم الأخريات استناداً إليها). وهناك جزء أو ملكة أخرى لدى الإنسان الحكيم، تتبع الخطة وتخضع لقوانين العقل. وهذه هي

ملكة الرغبة، وتجد اكتمالها في الفضائل الأخلاقية، كالعدالة والشجاعة والاعتدال. . . الخ.

النقطة المهمة الثانية التي تجدر ملاحظتها هي أن منهج أرسطو في مناقشة الفضائل هو النقيض المقابل لمنهج أفلاطون. لقد اعتبر أفلاطون الفضائل جميعاً فضيلة واحدة في الجوهر، وفي النبذة التي يقدمها عن الفضائل الجزئية أوَّلها تأويلاً واسعاً بحيث كادت تختلط وتنصهر ببعضها. أما أرسطو فيضيّق تعريف كل فضيلة بقدر ما يستطيع حتى يفصل كل واحدة عن الأخرى فصلاً حاداً وواضحاً بقدر إمكانه. برغم ذلك لم تكن معالجته معالجة نسقية على الإطلاق. لأن ترتيب الفضائل يكون لديه مثلما ترد على باله، ويختلف مجال المعالجة اختلافاً كبيراً من فضيلة إلى أخرى. حظيت العدالة، مثلاً، بكتاب كامل من «الأخلاق النيقوماخية» (الكتاب الخامس)، وحظيت الصداقة، التي هي ذات أهمية أكبر عند أرسطو، بكتابين (الثامن والتاسع). وهناك فضائل أخرى عولجت بإيجاز شديد. ومعالجة العدالة مثيرة وقيمة، وقد أثرت على الفكر اللاحق تأثيراً كبيراً. ولكن العدالة القانونية تحظى لديه بالاهتمام أكثر من العدالة بمعناها الأفلاطوني الواسع، وأرسطو يميز بين ثلاثة أنواع منها: العدالة التوزيعية (التي تعطي كل إنسان نصيبه المناسب من أي خير يتوفر للتوزيع، ويمكننا أن نسميها بالعدالة الاجتماعية)، والعلاجية (وهي عدالة المحاكم القانونية التي تقرر الصواب والخطأ) والتجارية أو المتبادلة (التي تحكم علاقات التبادل).

5. مثل أفلاطون، ليس لدى أرسطو تصور واضح ومميز عن الإرادة. وبرغم ذلك فهو يقترب منها بالغ القرب في مذهبه عن الاختيار المتروي. والاختيار المتروي عنده كما رأينا هو العنصر الأساسي في الفعل الأخلاقي. وهو يميزه تمييزاً واضحاً عن مجرد الشهوة، التي ليست لها علاقة عقلية أو أخلاقية به، وعن الرغبة العقلية التي يمكن توجيهها نحو الاستحالات: إذ نستطيع أن نرغب في المستحيل، لكننا لا نستطيع اختياره. وهو يقول إن الاختيار يجب أن ينصبّ على الأشياء التي تقع في متناول قدرتنا، ويجب أن

يتبع عملية من الفكر المتروي. فهو فعل يجتمع فيه الرغبة والعقل. إنه «عقل راغب، أو رغبة عقلية»، و«رغبة تقوم على الرويّة». وهذا ما يقترب كثيراً من المفاهيم اللاحقة عن فعل الإرادة. على أن أرسطو نفسه يضيّق من مجال مفهومه عن الاختيار دون ضرورة بالقول إنه لا يعنى إلا بالأوساط، لا بالغايات. فالغايات هي موضوع الرغبة، ويبدو أن أرسطو يعتقد، على الأقل وهو يناقش الاختيار، أنها واضحة ومباشرة، ولذلك فنحن لا نحتاج للرويّة فيها (بالرغم من أنه هو نفسه بالطبع ينشغل في مكان آخر من كتابه **الأخلاق**، حين يناقش الغاية المناسبة للحياة الإنسانية، بعملية الروية هذه نفسها عن الغايات).

يصرّ أرسطو على أن الفعل الأخلاقي، الذي لا يقتصر على كونه إرادياً، ولكنه يقوم أيضاً على الاختيار المتروي، هو فعل حر، وأن الفضيلة والرذيلة هما خصلتان تقعان في متناول طاقتنا. ولذلك فهو يعترض بقوة على قول سقراط: «ما من إنسان سيء بإرادته». على أنه ليس بواضح جداً أو متماسك حول كيف أو لماذا بالضبط نكون أحراراً في الفعل الحسن أو الرديء. وحين يأتي لمناقشة حالة الأفعال اللاأخلاقية التي يقترفها ضعيف الإرادة (الذي يسميه المترجمون في رطانتهم بالإنسان «الرذيل») يتوصل أحياناً ويقر بأنه يتوصل إلى موقف ليس ببعيد جداً عما يرجح أن سقراط قصده. وبيت القصيد في محاججته هو التالي. إذا كنتَ مسرفاً، فإن كل ما يهمك هو إشباع رغباتك. فيعمل عقلك بالطريقة التالية: «كل ما هو حلو المذاق، فيجب أن يذاق. وهذا حلو المذاق. ولذلك يجب أن يذاق». فلا حضور لأي اعتبار آخر في عقلك. ولكن إذا كنت من ذوي الإرادة الضعيفة فسيكون في خلفية عقلك أيضاً سلسلة أخرى تماماً من التفكير العملي تجري كما يلي: «من الخطأ تذوق بعض أنواع الأشياء. وهذا شيء من هذا النوع، ولذلك. . . .». لكنك لا تصل أبداً إلى ما بعد (لذلك) وإلى اختيار الفعل الصحيح الذي يلزم عنها، لأن عنف رغبتك بالشيء يعمّي على معرفتك على الأقل بالمقدمة الصغرى (هذا هو الشيء من النوع الخطأ) مؤقتاً، ويجعل منها مجرد إمكان، وليس فعلاً، وبذلك لا تعرفها إلا كما يقال إن إنساناً سكران أعمى يعرف الشعر الفلسفي عن ظهر قلب. ومعرفتك ليست شعورية أو مفيدة عملياً. ولذلك تتبع «قياس الرغبة»: (كل ما هو حلو المذاق

يجب أن يذاق. . .إلخ) حتى نتيجته العملية، وبالتأكيد أنت لا تملك، وقت قيامك بالفعل الخطأ، ذلك التحقق الحيوي والفعلي للصواب والخير الذي أراده سقراط «للمعرفة» التي وحّدها بالفضيلة. وهذا التحليل تحليل رهيف وقيّم في ذاته، بالرغم من أنه لا يغطي جميع حالات اللاأخلاقية عند ضعيف الإرادة، ولا يترك مجالاً لصراع أخلاقي حقيقي، غير أن واقعية الصراع الأخلاقي شيء يقرُّ به أرسطو في مكان آخر.

6. في هذه النبذة عن لاأخلاقية ضعف الإرادة، بدت اللذة وكأنها الإغراء الذي قد ينتج رغبة من العنف بحيث تعمّي مؤقتاً على إدراكنا للصواب والخطأ. على أن أرسطو لا يعدّ اللذة شراً بالضرورة. بل هي ملازم لا ينفصل عن كل فعل، أو شيء كامل ومرغوب في ذاته، ولكنه لا يمكن العثور عليه بمعزل عن الفعل الذي يكمله بمعنى ما ويجعل منه أكثر جاذبية وإقناعاً. ولذلك لا بدَّ من وجود تراتب للّذات، تلازم فيه اللّذّات الدنيئة والمنحطة الأفعال الدنيئة والمنحطة، واللذّات العليا هي التي تكمل الأفعال العليا، وبالتأكيد تناسب هذه الإنسان أكثر. وأعلى مراتب اللذة جميعاً هي التي تصاحب أسمى الأفعال الإنسانية، ألا وهو التأمل والتدبر العقلي. وفي هذا عند أرسطو ينبغي العثور على ذروة رفاهية الإنسان. وقد يختتم هذا المسح لتعليمه الأخلاقي بمحاولة استكشاف ما قصده بهذا بالضبط.

لقد رأينا أن الرفاهية يجب أن تكمن في فعل مجرب تماماً، وليست في حالة أو مزاج بحكم العادة. ولو كان وجودها في حالة معينة دون مراس لفعل كافياً، إذاً لكانت حياة البليد أو من يقضي حياته نائماً مثلاً إنسانياً أعلى، وهذا اقتراح يرفضه أرسطو بازدراء دون مناقشة إضافية. فالفعل الذي تكمن فيه الرفاهية الإنسانية يجب أن يكون فعلاً خاصاً ومناسباً للإنسان، وبالتالي عقلياً، وإذا كانت هناك ضروب متعددة من الفعل العقلي أو فعل العقل، كما أوضح أرسطو وجودها، فيجب أن يكون أسماها. وهذا ما يسميه أرسطو بالملكة النظرية أو التدبر. وفي هذا يجد العقل، الذي هو أسمى ما في الإنسان، اكتماله في المعرفة المباشرة لموضوعاته المناسبة، وهي الوقائع التي تكشف

عنها لنا الميتافيزيقا والرياضيات وفلسفة الطبيعة. يقول أرسطو إن هذا الفعل هو الأكمل لأنه الأكثر استمراراً، ويمكن الاحتفاظ به أطول مدة ممكنة دون خوف، وهو الأكثر اكتفاءً بالذات، ولا يحتاج لشيء في طريق المنافع الخارجية لممارسته (برغم أن الإنسان الحكيم -المتدبر- سيحتاج إلى المنافع الخارجية بدرجة معتدلة جداً، حتى يبقى إنساناً، أي وجوداً مركباً لا بد له من فعاليات أخرى). ويحمل التدبر معه أنقى اللذات وأرفعها. بل هو في الحقيقة حياة أشبه بحياة الآلهة منها بالبشر. غير أن أرسطو يظل أفلاطونياً بما يكفي للاعتقاد بقوة بأن عقلنا هو في الأساس شيء إلهي، وقادر على أن يحيا الحياة الإلهية والتدبر بالأشياء الإلهية. فهو يقول بقوة وانفعال غير عاديين: «يجب أن لا نفكر، كما ينصح الناس بطريقة إنسانية لكوننا بشراً، ولا كفانين، لكوننا فانين، بل بأقصى ما نستطيع ويجب أن نتلبس حياة الخالدين ونجتهد بفعل كل ما نستطيع لنعيش وفق ما هو أفضل لنا» (الأخلاق النيقوماخية، 1177أ). هنا نستطيع أن نرى النمط نفسه في الأخلاق الأرسطية كما في الصور التي يرسمها للكون والنفس. في كل جزء من أجزاء فلسفته هناك بنية عضوية شديدة التماسك عن الفعل الطبيعي والبيولوجي وفعل الحس المشترك، والفعل في هذا العالم، أي الكون المادي، الطبيعي، القابل للإدراك، والإنسان المركب الذي توحده نفسه اللامفارقة للجسد، فتكون معه على ألفة وفي بيتها. ثم فجأة نجد في كل حالة أن البناء قد ارتفع فوق الحس المشترك العام وهذا الوسط الذي ينتمي لهذا العالم، وأن ارتفاعه وتأوجه يكمن في عالم الوجود الروحي، مع الجواهر المفارقة، أو المثل الخالصة، أو الوقائع الإلهية المتعالية، التي هي العقول المفارقة، مع العقل الفعال، ومع حياة التدبر الإلهي. وهذا الجمع الفريد بين الإيمان الأفلاطوني بالوجود الروحي المتعالي وبين نظرة عالِم البيولوجيا الطبية العلمية العملية للعالم، في تقديري، هو العلامة المميزة للأرسطية، وهي التي تضفي عليها طابعها الفلسفي الخاص. وهو تأليف بين إمكانيات مهولة، وهو أيضاً يحمل أخطاراً كبرى، لأنه يعتمد المحافظة على توازن دقيق برهافة بين الحقائق والقيم (وهو توازن غالباً ما يخفق أرسطو والأرسطيون اللاحقون في الاحتفاظ به).

يفترض أن تكون الحياة الأخلاقية بأسرها منظمة وفق حياة التدبر وغايتها، إما لأن اكتساب الفضائل الأخلاقية أمر أساسي للإنسان إذا أراد أن يكون قادراً على التدبر العقلي، لأنه يجب أن يتحرر من الرغبات الرديئة والرذائل الشائنة المعكرة ومناقص الطبيعة الدنيا، أو لأن الإنسان الحكيم ليس عقلاً مفارقاً، بل هو يظل إنساناً يتألف من وجود يعيش في مجتمع بين أقرانه ونظرائه، ولذلك يظل باستمرار بحاجة للفضائل الأخلاقية لإتقان سلوكه الخاص في حياته. وأعتقد أن السبب الذي يجعل من أرسطو أقل تماسكاً أو إقناعاً في تصويره التدبر بوصفه الغاية التي تتبعها الفضائل الأخلاقية يكمن في أن تصوره عن التأمل لا يرقى إلى مصاف العقلانية. فالفعل المتخصص تخصصاً عالياً للعقل الفلسفي هو الذي لا يبدو كافياً تماماً للاستغراق في وجود الإنسان كله وطاقته، وليس له من موضوع كوني كافٍ يستغرق كل شيء. وهنا تستطيع الأرسطية المسيحية، التي تحوِّل مفهوم التدبر برمته بجعله الوحدة الغيبية بين النفس والله في الرؤية المبهجة، أن توفر ما يفتقر إليه كتاب «الأخلاق»، وهي في الحقيقة تبثّ حياة جديدة في المنظومة كلها بينما تبقي على أساسيات البناء الأرسطي. ويعطي أرسطو نفسه في «الأخلاق الإيدومية» السابقة والأكثر أفلاطونية، موضوعاً أكثر تناسباً للتدبر، ليقترب من المذهب المسيحي اقتراباً أكثر مما يفعل في الكتاب العاشر من «الأخلاق النيقوماخية» الذي اقتبست منه ما سبق: لأنه في السطور الأخيرة من «الأخلاق الإيدومية» يجعل نهاية الحياة الإنسانية لا مجرد تدبر، بل تدبراً في الله وخدمة له، فكل ما يفضي نحو هذا خير، وكل ما يحول دونه رديء. ويجب أن نتذكر الاختلاف بين مفهوم الله عند أرسطو والمفهوم المسيحي عنه، ولكن حتى في هذه الحالة تظل الصياغة مدهشة، وأكثر إقناعاً مما نجده في المقال اللاحق الأكثر نضجاً.

7. يتحرك فكر أرسطو السياسي بأسره، كما قلنا سابقاً، في داخل حدود العالم السياسي لدويلات المدن الإغريقية. وقد وفرت المجموعة الكبيرة التي مسح بها دساتير 158 دولة الأساس لنظرياته السياسية، وهذا العمل مثال دال على مناهج العمل في المدرسة المشائية. فقد بقي أرسطو وأولئك الذين تمرنوا

على يديه في الفلسفة يعتقدون دائماً أن النظريات يجب أن تقوم على أساس واسع بقدر الإمكان من الوقائع المرصودة. ولسوء الحظ لم يصلنا سوى الجزء الأول من هذه الدساتير («دستور الأثينيين» الذي عثر على مخطوطة بردي له في مصر عام 1890)، لكنه يكفي لإيضاح الأهمية الكبيرة التي كان يعزوها طلبة السياسة للمجموعة الكاملة من الدساتير. ولكن ربما كان هذا التركيز نفسه، والرضا نفسه، أي الاهتمام الفعلي بعالم دويلات المدن اليونانية الذي كان يلفظ أنفاسه الأخيرة في عصر أرسطو، وهو تركيز ينطوي عليه بالضرورة اهتمامه بمسحه المفصل هذا، هو الذي ساعد على تضييق نظرة أرسطو السياسية.

وما دام أرسطو يفكر طوال الوقت من خلال دويلات المدن اليونانية التقليدية، فإن نظرته للدولة، شأنها شأن نظرة أفلاطون، هي توحيدية، إن لم تكن شمولية. وكما رأينا، فالسياسة عنده هي العلم الأمثل الذي ينظم الحياة الإنسانية الخيرة، والدولة هي الجماعة المثلى التي يكتسب بها الإنسان اكتماله الطبيعي والأخلاقي والعقلي. ويمكن للإنسان الذي يتعالى على الإنسانية عن طريق الفضيلة والحكمة حتى يكون إلهاً أو متألهاً (وهذه الإمكانية مذكورة، لكنها لم تناقش في «الأخلاق» و«السياسة» معاً) أن يستغني عن الدولة. غير أن الإنسان الذي لا يرتفع فوق الإنسانية للألوهية ولا يهبط منها نحو البهيمية يحتاج إلى حياة دولة المدينة لتحقيق تطوره الكامل. «ومن الواضح أن الإنسان هو حيوان اجتماعي أكثر من النحلة أو أي مخلوق يعيش في تجمع» (السياسة، 1223). والدولة في تعريف أرسطو لها جماعة مكتفية بذاتها تحتوي على كل ما هو ضروري لحاجة مواطنيها لكي يعيشوا حياة خيرة، والتحقق المشترك للحياة الخيرة لجميع مواطنيها هو غاية الدولة وموضوعها أيضاً. يقول أرسطو إن مجرد عيش الناس معاً في مقاطعة واحدة أو الاشتراك في الدفاع أو حقوق التجارة، أو الاختلاط في الزواج مع بعضهم لا يجعل من الناس مواطني الدولة نفسها، بل هو العمل المشترك والانخراط في هذا الخير الأسمى للإنسان.

غير أن أرسطو يدرك حتى أن دولة المدينة الإغريقية الموحدة بوثاقة هي أصلاً ويجب أن تكون جماعة الجماعات. كما يتفهم ضرورة الحياة العائلية، وبالنتيجة الملكية الخاصة، وينتقد أفلاطون انتقاداً لاذعاً لاقتراحه في

«الجمهورية» إلغاء الملكية والعائلة (والظاهر أنه لم يدرك أن هذه المقترحات لم يكن يراد تطبيقها إلا على قلة صغيرة تشكل الطبقة الحاكمة عند أفلاطون). وفي نبذة أرسطو عن العائلة، أو بالأحرى عن الأسرة، من الغريب على أفكارنا أن نجد العائلة التي يكرس جلّ انتباهه لها هي علاقة السيد بالعبد. وتتميز نظراته لهذه العلاقة بالإنسانية بالنسبة إلى عصره: وبرغم أن مذهبه القائل إن بعض الأعراق الآسيوية هم «عبيد بالطبيعة» هو مذهب مرعب بالنسبة إلى أفكارنا عن المساواة الإنسانية، فإنه يحدّ فعلاً من نطاق العبودية بشدة: ذلك أن أرسطو يرى بعمق أن استعباد من ليس «بعبد بطبيعته» أمر غير مسوّغ، فالأسر في الحرب لا يعطي الحق، كما يفترض عادة، في الاستعباد، ولا يجوز للإغريقي أن يستعبد إغريقياً، وإذا أمكنت البرهنة على أنه لا وجود «لعبيد بالطبيعة»، ولا وجود لأناس غير قابلين للحياة الإنسانية الكاملة والحرة والمسؤولة، فإن تسويغ العبودية سيختفي، كما يمكن أن يختفي في رأي أرسطو إذا تمكنا من العثور على أية طريقة لأداء أعمال العبودية والأعمال الآلية التي يؤديها العبيد.

برغم أن أرسطو يتفهم الحق في الملكية الخاصة، فإنه يتمسك بأن استعمالها يجب أن يكون خاضعاً للسيطرة الاجتماعية، وهو من أوجد صيغة «ملكية خاصة، واستعمال عام» التي يستعملها الكتاب المدرسيون والكاثوليك المحدثون في هذا الموضوع. وأعتقد أن آراءه في الاقتصاد أثّرت فيهم أكثر مما يدركه الكثيرون. والسبب الرئيس في اعتراضه على المراباة وعلى كل ما عدا أشكال التجارة الأولية (وهو يذهب أبعد من ذلك ليحرم اقتصاد النقود بكامله مؤثراً التجارة بالمقايضة) هو إدراكه أن التجارة، بل كنز النقود بقروض ذات فائدة، من شأنها أن تميل إلى مراكمة ثروات مادية غير محدودة ولا محصورة، في حين أن الإنسان الذي يريد أن يعيش برفاهية أو سعادة سيدرك أن هناك حداً معيناً لحاجاته المادية الحقيقية وأنه يجب أن يولي الاعتبار للتوسط والاعتدال في ما يكسبه. ونحن لا نستطيع الخصام مع هذا المبدأ، وإن كنا نلاحظ أن تطبيق أرسطو له يمتاز بالصرامة البالغة. واعتقاده أن التوسع غير المحدود للثروة (ولاسيما ثروة النقود) هو شر، وأن التجارة المبالغ في تطويرها هي غير مرغوبة ما دامت تفضي له، اعتقاد قبله جميع المفكرين المسيحيين الكبار. وهكذا

فاعتزال سقراط، والتوسط الأرسطي، والزهد الكلبي (الذي سأناقشه في فصل لاحق) هي المواقف الثلاثة الوحيدة من الثروة المادية التي يبدو أنها مقبولة في إطار الضوابط التي تفرضها التقاليد الدينية والأخلاقية الكبرى الشائعة في أوربا وجزر البحر المتوسط.

8. والمواطنة عند أرسطو وظيفة دائمة. يجب أن يكون مواطنوه أحراراً لتكريس حياتهم لخدمة الدولة، كجنود في شبابهم، ثم كأعضاء في مجمع المشرعين الذي يشتركون فيه جميعاً، وكأعضاء محلفين في المحكمة، وأخيراً حين يطعنون في العمر ولا يكون بمستطاعهم أداء الخدمات العملية، كحاملين للكهانة في الدولة. وبالتالي فهو يصر على أن العضوية الكاملة في الدولة يجب أن تقتصر على الطبقات المرفهة. ويجب استبعاد العمال الزراعيين والحرفيين عن المواطنة لأن وظائفهم لا تتيح لهم الوقت الكافي لإنجاز واجبات المواطن على وجه مناسب، وأيضاً لأن العمل اليدوي يجعل من الإنسان «آلة ذليلة»، أي شخصاً مبتذلاً واطئاً قاصراً عن الفضيلة الضرورية للمواطن. ولعل هذا أسوأ استسلام يرتكبه أرسطو للأحكام المسبقة لطبقته وبلده وحقبته.

إذاً تقتصر المواطنة في دولة أرسطو المثالية، كما في جميع دويلات المدن الإغريقية التاريخية، على أقلية صغيرة من السكان، وتتحدد بشكل صارم في أثينا، وأقل صرامة منها في سبارطة. وبطرق أخرى أيضاً تتبع دولته النماذج التاريخية الإغريقية بإحكام. فهو لا يتخيل أبداً إمكانية وجود حكومة تمثيلية، لم يعرفها العالم القديم قبل الأزمنة الهلنستية ولم يألفها حتى حينئذٍ. يجب أن يشترك جميع المواطنين مشاركة مباشرة وشخصية في اتخاذ القرار وصياغة القوانين في دار الاجتماع. ولذلك من المنطقي جداً أن يصر أرسطو على ضرورة أن تكون الدولة صغيرة، ولكن بما يكفيها للاكتفاء الذاتي. وإذا أريد للحكومة المباشرة لكتلة جميع المواطنين أن تعمل عملاً متقناً، فهو يرى أنه يجب على جميع أعضائها أن يعرفوا بعضهم شخصياً، وأن لا تكون دار الاجتماع واسعة بحيث لا يمكن للآخرين سماع صوت الهاتف الفرد، حين يلقي ببلاغه أو يدلي بملاحظاته. ويقوم تصنيف أرسطو للدساتير على الأساس

المألوف للموناركية والأرستقراطية والديمقراطية. ولكل دستور من هذه الدساتير شكله الحقيقي وشكله الفاسد، فيما يتعلق بكون الحكام يولون الأهمية للمنفعة المشتركة للدولة أو لمصالحهم الخاصة. ولأرسطو عدد من التصنيفات المختلفة التي تستند إلى معايير أخرى مثل الوضع الذي تقرره الثروة، والمبدأ الذي يقدم المنصب، وسلطة القربى عند أولئك الذين يؤدون وظائف مختلفة في الدولة، وذلك ما يساعد في جعل مناقشته مختلف أنواع الدساتير أقل تجريداً ويبقيها قريبة الصلة من الواقع المعاصر. ونوع الدستور الذي يعتقد أنه يصلح لظروف عصره أكثر من سواه هو ما يسميه بـ«المدينة» (والسياسيات هي الكلمة العامة لـ«الدستور» في اليونانية، ولذلك لعلها الدستور بامتياز). وهو دستور «مختلط»، يجمع بين سمات الديمقراطية والأوليغاركية، وتكمن فضيلته الكبرى في رأي أرسطو في أنه يبقي على السلطة في أيدي العنصر الثابت والمستقر في الجماعة، وهي «الطبقة الوسطى»، وهم مالكو الأراضي ذوو الضيع الصغيرة الذين يحسنون الاعتدال. ومن المثير أن نلاحظ أن كلاً من الديمقراطيتين الإنجليزية والأمريكية، حين اتخذتا أشكالهما المميزة في القرن الثامن عشر، كان لهما شبه قوي بـ«المدينة» عند أرسطو.

يسند أرسطو، كأفلاطون، أهمية ممكنة كبيرة للتعليم. فبوساطة التعليم، أكثر من أية طريقة أخرى، تحقق الدولة وظيفتها الخاصة في جعل الناس خيرين، إذ ما دامت الدولة، عند أرسطو وسواه من المفكرين في العالم الوثني القديم، هي الجماعة الروحية العليا، وتحقق وظائف الكنيسة أيضاً بوصفها دولة، لذلك يجب أن تكون سيطرتها على التعليم مطلقة وشاملة. ينتمي جميع المواطنين إلى الدولة، ويجب أن تعتني الدولة بكل جزء من أجزائها، ووجود الدولة ورفاهيتها يعتمدان على نوعية تعليم مواطنيها. ويبدأ التعليم عند الميلاد أو ربما حتى قبله (كان أرسطو مهتماً بتحسين النسل) وهو الذي يمرِّن الإنسان والجسد والانفعالات والعقل جميعاً. وغايته هي أخلاقية سلفاً، تكمن في خلق شخصية كاملة للمواطن الخير، وخيره لكل من الحاكم والمحكوم، الذي كان يمثل عنده أعلى أنماط الإنسان الذي نتوقع في العادة مقابلته.

9. قد يكون من العبث إيجاز مساهمة أرسطو بالفلسفة في سطور. فربما لم يقم إنسان آخر بمفرده بمثل هذه الإضافات الجدية لفروع المعرفة المتعددة مثله. وما زال فكره قوة حية في كل جزء من أجزاء الفلسفة. ولقد نفذ إلى طرق تفكيرنا الموروثة بعمق أحياناً أن الأرسطية تبدو للإنسان العادي وكأنها مجرد حس مشترك، وأننا لا نستطيع أن نفكر بطريقة غير أرسطية إلا من خلال جهد واعٍ ومتروٍّ. لقد قدم أرسطو للفلسفة المسيحية التقليدية مساهمة مزدوجة، من خلال العنصر الأرسطي الواسع في الأفلاطونية المتأخرة التي أثرت تأثيراً عميقاً في المفكرين المسيحيين الأوائل، ومن خلال دراسة القديس توما واستعماله لفلسفته. أما تأثيره في الفكر اليوناني بعد عصره فكان مرقعاً. فبمصادفة غريبة، خرجت أعماله الأصيلة التي اكتملت مؤخراً، والتي عنينا بها في هذه الجولة عناية تامة، من التداول خروجاً مطلقاً، حتى أن وجودها نسي بعد موته مباشرة، ولم تظهر مرة ثانية إلا في القرن الأخير قبل الحقبة المسيحية. وقد تطورت مدرسته إلى جماعة مقصورة على العلماء الباحثين والمدرسيين والمؤرخين الذين أكدوا على العنصر الطبيعي في مقابل العنصر الأفلاطوني في فكر أرسطو (انظر الفقرة 6 من هذا الفصل). وهكذا انتقد خليفة أرسطو مؤرخ الفلسفة الكبير وعالم النبات ثيوفراسطس (الذي كتب كتاب «السجايا» الشهير) مذهبه عن **المحرك الذي لا يتحرك**، وتخلى عنه استراتون «الطبيعي»، الذي تزعم المدرسة من عام 288-287 إلى 270 تقريباً، واتخذ من الفعالية الكامنة في الطبيعة مبدأ الكون الوحيد. وقد أثر هذا الخط الفكري تأثيراً ملحوظاً في تطور الرواقية. وبالطريقة نفسها صوَّر مشائيان من الجيل الأول بعد أرسطو، وهما أرسطوخينوس وديكايرخوس، النفس تصويراً أكثر مادية من أرسطو باعتبارها تناغم أربعة عناصر، وهذا إحياء وتطوير للمذهب الفيثاغوري القديم.

(11)

الفلسفات الهلنستية (1)
الكلبيون والرواقيون

1 . لقد أفضى صعود ملوك مقدونيا وتوليهم أعلى سلطة في بلاد اليونان والزحف الساحق شرقاً للإسكندر الكبير إلى تدمير الحياة القديمة الضيقة المركزة لدويلات المدن اليونانية المستقلة والمكتفية ذاتياً. ولم يكن الانقطاع مفاجئاً. فلقد كانت هناك قوى كثيرة تعمل منذ مدة طويلة على حلحلة الروابط المحكمة في حياة دويلات المدن. ونحن نصادف منذ نهاية القرن الخامس تقريباً، ثمَّ تضاعف ذلك في بواكير القرن الرابع، عدداً متزايداً من الأفراد الذين فصموا روابطهم بها، وهم في العادة مثقفون ذوو نزعة كونية (كوزموبوليتيون) أو جنود أثرياء تعتمد عليهم في الأقل الروابط بين مدنهم بشفافية. ولقد كانت حركة القلق العقلي والروحي الكبرى، التي تحدثت عنها في الفصل الثالث، قد أضعفت الأسس الأخلاقية والدينية التقليدية للحياة القديمة. من ناحية أخرى، بقيت هذه التقاليد القديمة واستمرت تواصل تأثيرها على الناس العاديين من غير المثقفين (وهم الذين يشكلون النسبة الكبرى من السكان) لمدة قرون بعد الإسكندر. واحتفظت دويلات المدن بقدر كبير من عنفوانها السياسي لديهم. وليس إلا بعد الغزو الروماني، حيث تحولت هذه الدويلات إلى مجرد بلديات، أو مراكز لحكومة محلية تعتمد بالكامل واقعياً، وليس إسمياً فقط، على الحكومة المركزية لعالم البحر المتوسط بأسره في روما من حيث التشريعات القانونية.

على أن عصر الإسكندر كان، من الناحية الفكرية والروحية، علامة على

تغير حاسم في بلاد الإغريق، أثر تأثيراً خاصاً في الأقلية المثقفة. ففي عالم القوى الكبرى الجديد، حين بدأت الحضارة الإغريقية بالانتشار السلس في الشرق الأدنى بأسره، وحكمت سلالة مقدونية في تركستان، اتسعت آفاق الفرد الإغريقي اتساعاً كبيراً جداً، غير أنه فقد في الوقت نفسه حسّه بالأمان الذي كان يغمره به عالم دولة المدينة القديم. فلم يعد مجرد عضو في جماعة صغيرة مشدودة الأواصر تتحدد فيها تفاصيل حياته، والشريعة الأخلاقية والممارسات الدينية في ضوء العادة المتبعة وضغط الرأي العام المباشر لكتلة المواطنين المتداخلة. وإذا استخدمنا تعبيراً استعارياً لوصف ذلك، لقلنا إن المدينة كانت ما تزال موجودة، ولكن أسوارها تهدمت، وتلاشى الأمان الذي كانت تسبغه الضوابط المرعية على الحياة. وبالتالي فإن هناك عدداً كبيراً من الناس الذين شعروا بالعزلة في العالم كما لم يشعروا من قبل، والذين عرفوا أن الأسس القديمة للاعتقاد والسلوك قد اختفت، وأنهم ما عادوا يمتلكون شيئاً يضعونه بدلها. لم يشعروا بالضرورة أن العالم الذي عاشوا فيه معزولين كان عالماً قاسياً، وعدوانياً، ورهيباً. وربما اعتمد مدى ما شعروا به على تجربتهم الشخصية، غير أن أكبر الربات الهلنستية المعبودة، تايكي، ربة الحظ، «وعنصر النزوة النسوية في الكون»، هي ربة مختلفة وقوة تحذير أقل بكثير من «القدر» الفلكي الذي أرعب أهل الإمبراطورية الرومانية، فتخيلوا فيه القسوة الجامحة غير المفسرة لحظوظهم. لقد كان الشعور بالعزلة وانبتات الجذور وضياع الأمان من القوة بحيث إنه جعل كثيراً من الناس يتطلعون إلى قانون في الحياة يمكن أن يهبهم الحس بالأمن الداخلي والسكينة النفسية. وهذا هو ما استمرت الفلسفات الجديدة في الحقبة الهلنستية بتوفيره لهم. وهم يختلفون في طرق معالجتهم، لكنهم جميعاً يزعمون أنهم يقدمون لأتباعهم الخير نفسه تحت مسميات مختلفة، ويعطونهم البرهان على السكينة الهادئة المكتفية بذاتها ضد جميع الصدمات وتغيرات الحظوظ، ذلك الاضطراب الجياش الذي لا يكل في شؤون الناس.

وبالنتيجة، تتميز الفلسفات الجديدة بنوع جديد من الوثوقية أو الدوغمائية. لقد كانت الفلسفات التقليدية عند سقراط وأفلاطون وأرسطو مهتمة اهتماماً عميقاً بتحسين وجود الإنسان الذي كان يُعتقد أن نيله يعتمد على حكم العقل

الصحيح لديه ومعرفة الحقيقة. أما الفلسفات الجديدة فذهبت إلى أن حكم العقل ومعرفة الحقيقة أمر جوهري للأمان الذي كانوا ينشدونه. غير أن هناك اختلافاً كاملاً بينهما في التركيز والمنهج. كان البحث عن الحقيقة لدى مدرستي أفلاطون وأرسطو عملاً يمتد على مدى الحياة، وعملية متأنية طويلة من الدراسة الصبورة الشاقة والتفكير العلمي. واحتفظت المدرسة المشائية بالنظرة والمنهج القديمين، برغم أنهم صاروا يهتمون أكثر بالعلم والدراسة مما يجب أن ندعوه فلسفة، وعلى العموم، فإننا نجد الدليل على هذا الموقف من العلوم المتخصصة والدراسة الدقيقة لموضوع واحد في العصر الهلنستي. فالتطور الكبير في هذه الدراسات المتخصصة، وجهاز التعليم بأسره، ولا سيما ما يتعلق بالمكتبات، هو سمة من أبرز سمات الحياة الثقافية في هذه الحقبة. ولكن لم يكن لدى الفلسفات الجديدة متسع من الوقت لهذا كله. كانوا يريدون خطة لا تخطئ لنيل هذا الاطمئنان الداخلي، ويريدون تحقيقها على الفور. وبالنتيجة فإن مناهجهم فجة، وهي أبنية طوارئ متداعية، بنيت على عجل من كل ما يتوفر من المواد التي بدت لهم مفيدة في توفير ملاذ آمن للنفس، ولكن معتصمة بالوثوقية المتعاطفة المتعنتة بوصفها الحقيقة المطلقة، إذ لو ثبت أنها أبنية زائفة، فلن يعود لديهم أمل في الطمأنينة التي يبشرون بها.

2. المدرستان الكبيرتان في الفلسفة الهلنستية أو ما بعد أرسطو هما، بالطبع، الرواقيون والأبيقوريون. (كلمة الرواقية مشتقة من الرواق أو الممشى ذي الأعمدة في أثينا، حيث كان زينون، المؤسس، يعلّم، وحيث تعلم الأبيقوريون من مؤسس فرقتهم). بدأ الأبيقوريون، الذين سنعنى بهم في الفصل القادم، قبل الرواقيين بقليل، لكنهم كوّنوا مدرسة واضحة العزلة، مستقلة، ومكتفية ذاتياً، ولا يزعمون استمداد جزء جوهري من مذهبهم عن أي سلف، وقد منعهم إخلاصهم المسرف لمؤسس فرقتهم من رغبة العثور على مصادر فلسفتهم فيما يتعدى أبيقور نفسه. بينما استمد الرواقيون، وهم يعترفون بذلك الاستمداد، قدراً كبيراً من نظرتهم المميزة للحياة من جماعة الزاهدين المثيرة المعروفة باسم «الكلبيين». وفيما بعد، تطلع الرواقيون إلى اقتفاء رابطة تربط بين

فلسفتهم وتعليم سقراط الذي يحيطونه بإجلال كبير، وأعانهم وأيدهم على ذلك علماء مدرسة الإسكندرية من ذوي العقول المنهجية الذين ألفوا متواليات فلسفية من الأعقاب يكون فيها مذهب كل فيلسوف مستمداً من سلف له من الجيل السابق عليه (رجوعاً حتى سقراط ومن خلاله إلى الأيونيين وطاليس في «المتوالية الأيونية»)، فأرجعوا أصل الكلبيين إلى أنتيسثينس، رفيق سقراط. وأنتيسثينس هو عضو في جماعة «السقراطيين الصغار»، وهم أناس استلهموا سقراط عقلياً، ولم تكن لديهم الملكة الميتافيزيقية والبصيرة الشاملة التي امتلكها أفلاطون، فاكتفوا بالمبالغة بجانب من شخصية معلمهم أو مناهجه، فكانوا مفيدين جداً لجمّاعي «متواليات الأعقاب». والسقراطي الصغير الوحيد الذي لم تتشكل مدرسة لاحقة تعزى له هو أقليدس الميغاري، الذي تأثر مع مجموعة أتباعه، الميغاريين، كثيراً بالأيليين، وأدمن على مماحكات أولية منطقية عقيمة، ولكنه بحث عن الركون والجمود بوصفهما غاية الحياة الإنسانية في الطريقة الجديدة، وأصرَّ باهتمام على أن الخير شيء واحد تحت مسميات مختلفة، فيطلق عليه من بينها: «الوعي»، أو«الإله»، أو«العقل». وكان أرستبوس الأكبر سناً، وهو رفيق آخر لسقراط لا نكاد نعرف عنه معلومات يمكن الاطمئنان إليها، يعزى له تأسيس مذهب فرقة غير مهمة في القرن الثالث، هي دعاة مذهب اللذة [القورينائيين]، الذين بدأوا بالقول إن الوجود البشري يقوم على مجموع اللذائذ الفردية، ولا سيما الطبيعية منها، وانتهوا بالدعوة إلى نوع من السكينة المتشائمة كما كان يعلمها هيغسياس، الذي يقال إنه كان يمتلك حافزاً قوياً على الانتحار بين المستمعين إليه. والشخصية الأكثر تأثيراً بين السقراطيين الصغار هو أنتيسثينس، الذي كان يركز بالتأكيد إلى حد المبالغة على العنصر الزهدي في حياة سقراط، لكنه بقي سقراطياً أكثر منه كلبياً في طراز نزعته الزاهدة، وكان يهتم بالمنطق والأدب، وهما دراستان أحاطهما الكلبيون بازدراء بالغ. أما المؤسس الفعلي للكلبية فهو ذلك الزاهد الغريب الأطوار المتطرف، ديوجين السينوبي، الذي نعرف جيداً أنه قضى طوراً من حياته يعيش في «حوض استحمام» [:كوز]، وتجمع حوله كثير من الحكايات الأخرى. توفي عام 323، وكان ينتمي إلى حقبة أرسطو، لا إلى حقبة رفاق سقراط.

لم تكن الكلبية فلسفة في واقع الأمر، بل طريقة في الحياة، وبوصفها طريقة في الحياة استمرت في الوجود حتى الحقبة المسيحية. وفي أزمنة لاحقة صار يُنظر إليها بوصفها ضرباً من ضروب الرواقية المتطرفة. وقد عقدت اتصالات بالمسيحية، حتى أننا لنجد في القرن الرابع الميلادي كلبيين مسيحيين وقدراً كبيراً من الاستحسان للطريقة الكلبيةِ في الحياة يعبّر عنه آباء الكنيسة الشرقيون، ولاسيما القديس غريغوري نزيانزين والقديس باسيل. ويتمثل مذهبها في أن الفضيلة، أو العيش وفق الطبيعة، هي الشيء الوحيد الذي يهمهم، وكل ما عداه ليس سوى «طيفوس» (Tuphos) [: «جفاء»]، وهو مصطلح يدل على الاحتقار يجمع بين معاني «الغشاوة» و«الضباب» و«ريح الشكوك الداخلية» بكل معانيها المجازية، وربما أمكنت ترجمته ترجمة تقريبية كـ«وهم». وقد قصد الكلبيون بـ«الحياة وفق الطبيعة» حياة الشحاذ المتجول، الذي يمضي حافي القدمين، لا يرتدي سوى كساء خشن واحد، تحول مع العصا وخُرْجِ الشحاذ إلى رمز لهم، طعامهم العدس، وشرابهم الماء القراح. كان من شأن مثل هذه الحياة أن تجعل الإنسان عصياً على التغيرات وضربات الحظ. فهي حياة تنقضي في بؤس كامل وانفصال شامل عن جميع روابط العالم التي كان الكلبيون ينشدون فيها السكينة الهادئة. ومن السهل أن نرى بماذا كان يختلف اعتزالهم عن اعتزال سقراط، الذي كان يستخدم الأشياء مثلما تواتيه، فيصوم أو يفطر بلا اكتراث حسبما تمليه الظروف. كان الزهد الكلبي زهداً متروياً، واعياً لذاته. فكانوا يولون اهتماماً كبيراً للمران والكدح كشرط ضروري للحياة الخيرة. برغم ذلك، فقد استجاب بعض الكلبيين لطريقة الحياة السقراطية، بل وجدوا تقريبات مثيرة بين تعليم الكلبيين المعتدلين ودعاة اللذة، الذين يعتقدون بأن الإنسان يجب أن يكون مسيطراً على لذائذه، وبالتالي منفصلاً انفصالاً جذرياً عنها، وليس معتمداً عليها.

لازم الزهد الكلبي هجوم ضارٍ على جميع أشكال العرف، حيث تجري المعايير الاعتيادية للناس العاديين بحس قوي من النداء الباطني. كان الكلبي الحقيقي يشعر بأن المهمة الملقاة على عاتقه هي أن يتجول عبر العالم بوصفه «طبيب النفوس» أو «المحقق الذي أرسلته الآلهة»، مستبعداً المعايير الزائفة من

التداول عن طريق نقده الشديد، ومبدداً أوهام الناس، ومعلماً إياهم طريقة الحقيقة والفضيلة. بفعلهم ذلك، تبنى الكلبيون الحرية المطلقة في الكلام، وكإعلان عنها وممارسة فعلية لها، وقاحة مقصودة في السلوك، واستهزاءً بالمعايير الاعتيادية في الاحتشام، وذلك ما تسبب في أن يُطلق عليهم إسم «الكلبيين» (أي أشباه الكلاب). (كان الكلب عند اليونانيين يرمز إلى الوقاحة وعدم الشعور بالعار، وإن أدنى تأمل في الأشياء التي تقوم بها الكلاب علناً وأمام الملأ يبين الاتجاه الذي سلكه استهزاء الكلبيين بالأعراف. وقد دفع ديوجين على الخصوص هذا إلى حدوده القصوى). طوّر الكلبيون أسلوباً مميزاً في الدعوة الشعبية والكتابة الجادة-الهازلة التي مارست تأثيراً كبيراً على الأدب المتأخر. كانوا مواطني مدينةٍ كونيةٍ (كوزموبوليتيين)، ينظرون إلى العالم كله بوصفه مدينتهم الخاصة، التي تديرها حكومة الآلهة والحكماء (أما الغوغاء من الناس فكانوا مستبعدين من هذه المدينة الكونية ولا حقوق مواطنة لهم)، متطرفين في نزعتهم الفردية. وبسبب نزعتهم الفردية، فقد كان هناك تنوع كبير في التعليم وطريقة الحياة بين مختلف الناس على مرور الأزمنة ممن أسموا أنفسهم بالكلبيين. وربما كانت درجة ملحوظة من الزهد وهاجس النداء الداخلي لحياة الجوال بغرض الدعوة الأخلاقية من أبرز السمات الجوهرية التي يمكن العثور عليها لدى من اعتبرهم العالم القديم جديرين بهذا الإسم. بالطبع، كان هناك دجالون لا حصر لهم حاولوا تقليد الطريقة الكلبية في الحياة لأغراض دنيئة.

3. كان المعلم الأساسي لزينون، مؤسس الرواقية، هو أكثر الشخصيات جاذبية في الكلبيين، قراطيس، وهو أحدب مرح ذو حضور شعبي في أثينا، حيث كان يتنقل من بيت إلى بيت ليصلح بين النزاعات العائلية، ويقدم النصائح الأخلاقية العملية العميقة. ولقد أدى من هذه الناحية وظيفة مهمة وفريدة. ذلك أن الأثيني العادي غير المتفلسف إذا لم يحصل على النصيحة الطيبة والإرشاد النافع في شؤون الحياة اليومية من قراطيس، فلن يحصل عليها من شخص آخر سواه، لأن أعضاء مدارس المتعلمين الكبرى، كالأكاديمية واللوقيون، لن

تتنازل عن كبريائها للقيام بهذا النشاط، وكهنة المعابد الوثنية كانوا بالطبع مسؤولين عن القرابين لا يفكر أحد بالذهاب إليهم لطلب التعليم أو النصح. كانت الدعوة الدينية، كما قلت، هي الفعالية الكلبية المميزة، وهناك دائماً الرواقيون الذين انخرطوا فيها أيضاً. لكن زينون كان فيلسوفاً محترفاً أكثر من معلمه الكلبي. حين جاء إلى أثينا عام 214ق م، من مدينته الأصلية في كتيوم، في قبرص، لازم قراطيس، فكان تأثير قراطيس في فكره هو الأبقى. غير أنه تعلم أيضاً وتأثر بأستيلبون الميغاري وأكسينوقراطيس وبوليمو، الرؤساء الذي تتابعوا على الأكاديمية بعد سبيوسبوس، وكانت فلسفته توفيقاً بين تعليم الكلبيين، وهو تعليم ينحصر في توفير قانون للحياة على طريقة دعاة اللذة، والتعليم الاستخفافي الذي يفتقر إلى النظرات المتمعنة في طبيعة الكون، وفلسفات مدارس المتعلمين الأقدم. كانت الرواقية في الدرجة الأولى قانوناً في الحياة، ولكنه قانون قائم على ما أريد له أن يكون مذهباً عقلياً ومكتملاً عن الكون، ومعرفة الإنسان به. وقد طوّر الأتباع المباشرون لزينون: كلينثيس وخريسبوس بالذات، الذي هو «المؤسس الثاني» للمدرسة، الرواقية تطويراً كبيراً بإبعادها عن الكلبية.

من المهم أن نلاحظ أن زعماء المدرسة الرواقية في القرن الأول جاءوا جميعاً من أقصى أطراف منطقة الثقافة الإغريقية. فزينون (336-264) جاء من قبرص (الفينيقية) نصف السامية، وربما كان هو نفسه ينتمي إلى العرق السامي. وكلينثيس (الذي ترأس المدرسة من 246-232) من آسوس على الساحل الشمالي الغربي لآسيا الصغرى، وخريسبوس (الذي ترأس المدرسة من 232-204) من طرسوس في قليقية، وكذلك ثلاثة من تلاميذه. وكان لزينون تلميذ جاء من كتيوم، وهو بيراسيوس، وجاء آخرون من أبرز الرواقيين في الحقبة نفسها من قرطاج، وبابل، وسلوقية في بلاد ما بين النهرين، ومن المدن الإغريقية في شمال آسيا الصغرى. غير أني أعتقد أن إدخال الرواقيين الأوائل للعنصر الشرقي في الفلسفة اليونانية أمر بالغَ فيه بعض الكتاب المعاصرين. إذ لا يكاد يوجد عنصر من العناصر في المذهب الرواقي المبكر لا يمكن إرجاعه إلى أصل يوناني أقدم منه. وقصارى ما نستطيع قوله هو أن الاتصالات بالعالم

الشرقي، والعالم النامي بالتحديد، ربما جعلت الرواقيين يميلون إلى تأكيد بعض المذاهب التي ربما كانت من أصل كلداني- سامي، وهم قد فعلوا ذلك وطوروه بالتأكيد، غير أن هذه المذاهب كانت قد ظهرت في الفلسفة اليونانية منذ عصر أفلاطون، مع إثبات دور العناية الإلهية والنظرة إلى الكون بوصفه كلاً واحداً منظماً تحكمه الأجرام السماوية، التي كانت آلهة حية وعاقلة ومحسوسة جديرة جداً بالعبادة.

كان الرواقيون الأوائل كتاباً غزيري الإنتاج، يسود في كلامهم على العموم أسلوب مضجر إلى حد كبير. وكانت مساهمتهم في تطوير الرطانة الفلسفية بالغة. ولعلّ أعمالهم تلفت لهذا السبب. فلم يبق من مقالات خريسبوس السبعمائة وخمس سوى شذرات ضئيلة، وأقل من ذلك من مقالات زينون. أما الكتابات الرواقية الكاملة التي وصلتنا فتنتمي إلى عصر لاحق على ذلك بكثير، إلى حقبة الإمبراطورية الرومانية. ولذلك يجب أن نعيد بناء مذاهب الرواقيين الأوائل استناداً إلى اقتباسات ونبذ متفرقة يقدمها الكتاب المتأخرون، من أمثال شيشرون، وديوجين اللائرتي، وسكستوس إمبريقوس، وغالين، وفلوطرخس (وهو شاهد شديد العدوانية) وآخرين من زمن لاحق عليهم وصولاً إلى عهد الإمبراطورية المسيحية، ومن فقرات من كتابات أولئك الرواقيين المتأخرين الذين نشعر معهم بالدليل البين على أن شهادتهم تنطوي على مذاهب ترجع في زمنها إلى حقبة الرواقية الأولى. لذلك لا بدَّ أن تكون كل نبذة تقدم عنهم غير مؤكدة إلى حد ما وتأملية، غير أن الخطوط العامة لمذهب الرواقية الأولى واضحة بصورة مقبولة. وتعتمد الخلاصة التي سأقدمها في الأساس على تعاليم «المدرسي» الكبير للرواقية، أعني خريسبوس، الذي أعاد صياغة مذهب زينون وطوره تطويراً واسعاً. فرواقية خريسبوس هي التي أثرت تأثيراً كبيراً على التاريخ اللاحق للفلسفة، برغم أن خريسبوس نفسه لم يكن مقروءاً كثيراً بسبب صعوبة أسلوبه غير العادية.

4. يقسم الرواقيون الفلسفة ثلاثة أقسام: المنطق (وبضمنه نظرية المعرفة) والطبيعيات (التي تتضمن عندهم بالضرورة، كما سنرى، الإلهيات وعلم النفس)

والأخلاق. جعل الرواقيون من المنطق جزءاً حقيقياً من الفلسفة، خلافاً لأرسطو الذي كان عنده «آلة الفكر»، فكان فناً أولياً، ويغطي منطقهم حقلاً أوسع مما لديه. فقد كان يشمل الفن بأسره، وعلم التعبير عن الفكر، وكان ينقسم تقسيماً فرعياً إلى البلاغة والجدل. ويتضمن الجدل النحو، والمنطق الصوري، ولدى بعض الرواقيين على الأقل، نظرية المعرفة (بينما عاملها آخرون بطريقة أكثر حداثة فاعتبروها جزءاً منفصلاً من الفلسفة). أحدث الرواقيون تقدماً مهماً في الدراسة العلمية للنحو، فصار منهجهم أساس تعليم النحو في المدارس اليونانية. وفي المنطق الصوري انطلقوا من النقطة التي وصلها أتباع أرسطو المباشرون، وأجروا عدداً من التغييرات والتطويرات التي أثرت في منطق القرون الوسطى، وما زالت تهم المناطقة المحدثين. غير أن الجزء الأهم من المنطق الرواقي، أي الجزء الذي لا يستغنى عنه في فهم الفلسفة، يكمن في نظرية المعرفة عندهم.

بغية فهم نظرية المعرفة الرواقية، من الضروري أن ندرك أن الرواقيين كانوا وظلوا دائماً ماديين متعمقين. وعندهم أن الأجسام وحدها تفعل وتكون عللاً. وللأجسام وحدها وجود جوهري حقيقي. ولذلك كان الله والنفوس أجساماً. والأشياء اللامادية التي أدركوا وجودها بمعنى ما لم تكن «أشياء» واقعية، أي كائنات جوهرية مطلقاً، بل مجرد «محلات» للأجسام، كالمكان، والمساحة، والخلاء، أو الأشياء الأخرى التي يمكن قولها أو إطلاقها على الأجسام والأحكام التي نكوّنها عنها. ولذلك فإن نظرية المعرفة عندهم هي وصف للكيفية التي يتأثر بها جسم واحد، كالنفس (التي هي نَفَسٌ ناري رهيف، وجزء من المبدأ الإلهي الذي يتخلل كل شيء) بالأجسام الأخرى، أي الأشياء التي نعرفها. وأعضاء الحس هي القنوات الاعتيادية للمعرفة، وإن لم تكن القنوات الوحيدة: ولكن حتى المعرفة التي لا تأتي عن طريق أعضاء الحس تنتج بالطريقة المادية نفسها من خلال تأثر النفس بالأجسام المعروفة. ففي الإدراك الحسي يخلق الموضوع المدرَك انطباعاً في النفس. (قال كلينثيس بفجاجة: «انطباع يشبه انطباع الختم على الشمع»، بينما عبر عنه خريسبوس بحذر أكبر قائلاً إنه مجرد «تعديل»). تعطي النفس «موافقتها» لهذا الانطباع، صواباً أو خطأً، فإذا

أعطت موافقتها صواباً حصلت على إحاطة بالجسم المدرك، وفهمته فهماً عقلياً، ومباشراً، وأكيداً، وصارماً. ولكي يتم الحصول على موافقة صائبة، من الضروري أن يكون الانطباع أو الصورة تمثيلاً دقيقاً للشيء الواقعي، وهذا ما يسميه الرواقيون بـ«التمثيل المحكم»، أي الذي يعلق بالعقل ويُلزِمُه بالموافقة. أما متى تنطبع لاستقاء معلومات إضافية من هذه «التمثيلات المحكمة» وكيف يمكن تمييزها عن التمثيلات أو الصور أو الانطباعات الأخرى، فلا جواب لديهم ليقدموه. قال زينون، وكرر ذلك كلينثيس وخريسبوس، بأنه «صورة تنطبع من شيء موجود وبما يتوافق معه ومن النوع الذي لا يأتي من شيء غير موجود»، وتركوا هذا القول بلا إيضاح. فقد كان لديهم شيئاً جلياً وواضحاً بذاته، وهو المعيار أو المحك الرئيس للحقيقة. وقد اقترح رواقيون آخرون معايير أخرى، لكنهم جميعاً يشيرون إلى الشيء نفسه، وهو الاتصال المباشر والإحاطة الفورية للعقل بالموضوعات المقدمة له.

غير أن «الإحاطات» في ذاتها، وإن كانت المرحلة الأولى لليقين، ليست معرفة. بل تحل المعرفة حين يختبر العقل هذه الإحاطات، ويبين أنها ثابتة لا تهتزّ، ربما عن طريق عملية مقارنة أو تأليف مع «إحاطات» أخرى حتى يتجلى النسق العقلي وترابط الموضوعات المحاط بها. وهذه المعرفة النسقية واليقينية على نحوٍ مطلق، التي هي الإحكام الأخير المركز للعقول بالوقائع، هي الخاصية التي يتميز بها الحكيم.

بالطبع لا توجد الأفكار العامة عند الرواقيين إلا في عقولنا. فلا يوجد مكان محتمل في نسقهم لكليات موجودة وجوداً موضوعياً كما هو الحال في مثل أفلاطون. وتتكون الأفكار العامة الرواقية من «الإحاطات» الجزئية. وبعضها، وأهمها هي الأفكار العامة عن الفضيلة، والخير، والحكومة الإلهية للعالم، يتكون تلقائياً، ويقول الرواقيون إنها حاضرة حضوراً تاماً في عقولنا حين نبلغ سن الرابعة عشر. (تولد النفس وهي صفحة بيضاء، ثم تكتسب بالتدريج خزينها من الانطباعات والأفكار العامة التي تتكون منها). وهناك أفكار عامة أخرى تنتج عن التعليم بروية. ونستطيع أن نرى في عموم هذه النظرية الرواقية عن المعرفة الميلَ، المميز جداً لنسقهم الذي يتضح على

الخصوص في مذهبهم عن «التمثيل المحكم» والأفكار العامة التي تتطور تلقائياً، نحو جعل الأشياء أكثر يسراً وسهولة، وتبني تفسير مبسط على نحو خادع يبين كيف يجري كل شيء في العالم نحو الأفضل في كون مكتمل العقلانية، والدفاع عنه بوثوقية ودوغماتية لا تتساهل.

5. تجري نقلة جيدة من المنطق الرواقي إلى الطبيعيات الرواقية عن طريق مذهبهم في المقولات. فقد بسّطوا منظومة أرسطو باختزالهم هذه المقولات من عشر إلى أربع: الجوهر المادي أو الخاضع، والكيفية المكوِّنة أو الأساسية أو الـ«ما هو»، والوضع («كيف هو»، الذي يشمل جميع الكيفيات اللاجوهرية أو الأعراض) والعلاقة (كيف هو في علاقته بشيء ما). والكيفيات هي نفسها أجسام، ما دامت تؤثر في الأشياء وتكيفها. وهي في الحقيقة أجزاء من المبدأ المادي الفعال، المكوِّن للعالم. وقد وصف الرواقيون هذا المبدأ بطريقة تذكر لدى الوهلة الأولى بـ«النار البانية» أو «النَّفَس الناري العاقل» عند هيراقليطس. فهو يتخلل المادة المنفعلة وينتشر فيها لينظمها كـ«العسل في خلية العسل» أو «كقطرة الخمر في الماء». وقد اضطر الرواقيون إلى التمسك بهذا المذهب الذي سخر منه خصومهم، حيث يمكن لجسمين أن يحتلا المكان نفسه، ويمكن لجسم أن يتخلل جسماً آخر. وأعتقد أن أصل هذا المذهب الطبيعي الرواقي الخاص يمكن العثور عليه في فلسفة القرن الرابع. كانت الفكرة القائلة بأن مبدأ الحياة هو «الروح» (Pneuma)، أي الجوهر الشبيه بالنفَس الساخن، مقبولة جداً لدى العموم. ونحن نجدها في تعليم المدارس الطبية كما يشرحها أحد أطباء القرن الرابع، وهو ديوكليس الكارستوسي. ولكن يجب العثور على أهم تعبير عنها في فلسفة أرسطو. فالحياة أو الروح (Pneuma) عند أرسطو ترتبط ارتباطاً وثيقاً «بالأثير»، الذي هو الجوهر المشع الساخن الغامض في الكرات السماوية. فهي وسيلة النفس اللامادية والأداة التي تتصرف وتؤثر من خلالها بالجسم. وحيثما تكون هناك حياة، في منظومة أرسطو، أو إحساس، أو حركة عبور من اللامادي إلى المادي، نجد «الأثير» أو «الحياة» أو أي جوهر مماثل يتصرف كوسيط. لا شك أن هذا هو أصل المذهب الرواقي عن الحياة أو

الروح، غير أن الرواقيين، لكونهم ماديين، غلفوا هذه الروح بجميع خصائص النفس اللامادية، بحيث جعلوها شيئاً قريب الشبه من «المادة الحية» عند ما قبل السقراطيين الأوائل، وطبقوا الفكرة على الكون بأسره، لأنهم اعتبروا الكون كله وجوداً حياً. وقد سبق لهذا المذهب أن ظهر في محاورة «طيماوس» لأفلاطون، غير أنه اكتسب لدى الرواقيين سياقاً مختلفاً وتركيزاً مغايراً، لأن الكون الحي والعضوي هو الواقع الأخير، ولا يعتمد على عالم متعالٍ من الوقائع الروحية العليا، كما هو الحال لدى أفلاطون. ومن نواحي أخرى، يمكن اعتبار الطبيعيات الرواقية نوعاً من الصياغة المادية الفجة لبعض الأفكار الأرسطية الأخرى. هناك، على سبيل المثال، تمييز بين المبدأ «الفعال» والمبدأ «المنفعل»، وهو تمييز يماثل تمييز أرسطو بين «الصورة» و«المادة»، غير أنهما لدى الرواقيين كليهما أجسام، تتميز مادياً، وإن كان أحدهما يتخلل الآخر، وليس كما هو الحال في مبدأي أرسطو، حيث هما ليسا بجسمين، ولا يمكن لأحدهما أن ينفكَّ عن الآخر إلا فكرياً. والمبدأ الرواقي الفعال، الذي هو النار المكوّنة والباثة للحياة، هو صياغة مادية للنفس عند أرسطو بوصفها صورة للجسم، فهو مبدأ الحياة والواقع معاً، وسبب الوجود من حيث هو كينونة جزئية حية. فهو ليس مجرد مبدأ للصورة والحياة في الأشياء الفردية. بل هو المبدأ المكون والمنظِّم والحاكم في الكون كله. فهو الله والعناية الإلهية. ويشبه أن يكون نسخة أُسبِغت عليها المادية من مذهب أفلاطون عن العناية الإلهية وحكم النفس، كما أنه يدين أيضاً بشيء ما لتصور أرسطو عن الطبيعة المحايثة، أو قوة الحياة التي تعمل على الوصول إلى غاية خيرة. وقد أطلق الرواقيون على مذهبهم الفعال إسم «الطبيعة» و«الله» أيضاً. غير أن موقفهم من إلههم المحايث أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو، بل إنهم يمضون أبعد مما ذهب إليه أفلاطون في إخلاصهم المتعاطف واتكالهم المطمئن إلى العناية الإلهية، وهو ما يمكن أن يكون مستمداً من سوريا، لا من اليونان.

والمبادئ المكونة للأشياء الجزئية هي أجزاء من المبدأ الكوني الشامل بكل ما للكلمة من معنى حرفي، أي أجزاء من الله، ولكنها ليست مفارقة أو مقتطعة من الكل. وحين كان الرواقيون يتفكرون في نمو الأشياء الجزئية الحية

وتطورها، كانوا يتحدثون عن «المبادئ البذرية» (seminal logoi) ، أي بذور النار الإلهية التي زرعت في أصلها والتي تسبب نموها وتطورها حتى تبلغ اكتمال صورتها. وقد قالوا وهم يتفكرون في الكون على العموم إن النار الإلهية تتخلل الأشياء جميعاً، وتمسك بها كلها معاً، وتضفي عليها صورتها المحددة عن طريق نوع من «التوتر». والكيفيات المكوِّنة هي «توترات» النَّفَس الناري. وانسجاماً مع محاولتهم المستمرة في البقاء قريبين من الواقع الجسدي، أصرَّ الرواقيون على أن كل فرد فذٍّ فريد، يمتلك كيفيته المكوّنة المميزة و«ماهويته الخاصة». والحياة هي أعلى صورة «للتوتر»، وأعلى تجليات النار الإلهية هي العقل، المبدأ الحاكم في الإنسان، الذي يمتلك بامتلاكه حرفياً وطبيعياً المشاركة في الطبيعة الإلهية. وللكون أيضاً مبدأه الحاكم، حيث تتجلى النار الإلهية في اكتمال طاقتها العقلية، التي إما أن تقع في منطقة الأجرام الأثيرية المضيئة، أو في الشمس، التي هي «المبدأ الحاكم للكون» عند كلينثيس، وقد كان هذا المذهب الأخير أساس الإلهيات الفلكية للوثنية الإغريقية-الرومانية في العصور المتأخرة.

وتتولد المادة المنفعلة للكون نفسها من النار الإلهية، ويعاد امتصاصها فيها دورياً. وهكذا لا يعود الكون أزلياً ولا يفنى، بل هو يتدمر أزلياً ويعاد خلقه في سلسلة لا نهاية لها من الدورات. في البداية، تتكاثف النار في الهواء، والهواء في الماء، الذي تبقى فيه بذرة من النار، وهي المبدأ البذري للكون، الذي يشكل الأشياء جميعاً ويطورها. وحين يتم بلوغ نهاية الدورة، يحصل حريق كوني هائل، إذ تعيد النار الإلهية أو الله امتصاص الأشياء، ويبقى بمفرده زمناً، لا يشغله سوى أفكاره الخاصة. ثم تبدأ العملية بكاملها من جديد، إذ تحصل نشأة مستأنفة (Apokastsis)، يتم فيها استرجاع الأشياء جميعاً، وهو ما يعني أن الكون السابق بأسره يكرر نفسه مرة أخرى تماماً بجميع تفاصيله وأحداثه، حتى ليكون هناك سقراط آخر وزينون آخر، يعلمان الأشياء نفسها لتلاميذ مشابهين تماماً، وهكذا تستمر العملية إلى الأبد. ولا مكان للتطور في الكون الإلهي، عند الرواقيين، لأنه واقع إلهي وأخير. ولا وجود للتغير، ولا وجود لجديد حقاً، فكل تفاصيل العالم يحددها «القدر» تماماً أي الإرادة الإلهية، التي

تكشف عن نفسها فوق كل شيء في الأجرام السماوية، الكائنات النارية الحية والعاقلة، التي هي الحكام الحسيون للمدينة الكونية. وقد قبل الرواقيون الخرافات الشرقية الرهيبة عن التنجيم بحماس، بالإضافة إلى جميع أشكال العرافة، لأنها تتطابق تطابقاً تاماً مع نظرتهم إلى الكون. كما كانوا مستعدين أيضاً لقبول آلهة الأساطير والميثولوجيا بوصفها مظاهر للمبدأ الإلهي الواحد.

في كل هذه الإلهيات الطبيعية الرواقية هناك طريقة دينامية وحيوية في النظر إلى المبدأ الحاكم والمكون للكون، تحكمها شواغل أخلاقية ودينية قوية، سيكون لها تأثير كبير في الفكر اليوناني اللاحق. ربما نقول إنها نتجت عن ترجمة لمذهب أفلاطون عن العناية الإلهية في العالم المحسوس، ممزوجاً بقدر لا بأس به من فكر أرسطو، إلى لغة مذهب ما قبل السقراطيين البدائي حول «المادة الحية»، التي كانت تستهوي العقول غير الميتافيزيقة. وكانت النتيجة شيئاً جديداً، لا يشبه أفلاطون أو أرسطو، وأقل شبهاً بالفلسفة ما قبل السقراطية، لكني أعتقد أنها قابلة تماماً لأن تُفسَّرَ من خلال الإرث الإغريقي: فإذا كنا مستعدين لإعطاء الفلاسفة الرواقيين أنفسهم قليلاً من الأصالة الحقيقية، فلا حاجة للبحث عن الأصول الرواقية في سوريا أو ما وراءها.

6. تمدّ الأخلاق الرواقية جذورها قوية في الإلهيات الطبيعية الرواقية. ويرتبط الاثنان ارتباطاً وثيقاً من خلال المذهب الرواقي عن النفس. وقد رأينا أن النفس العاقلة في الإنسان هي نفَس ناري، وهي جزء من النفس الناري الكوني، أو العقل الإلهي أو الله، الذي يتخلل كل شيء في العالم ويحكمه ويحدده. ولذلك فإن غاية الإنسان كلها وهدفه يجب أن ينحصر في أن يعيش حياته على وفاق مطلق مع هذا العقل أو المبدأ الحاكم الذي هو جزء من العقل الإلهي. وعلى أية حال، فإنه سيضطر إلى إطاعة أوامر العقل الإلهي، الذي هو القدر، الذي يحدد كل شيء في الكون، لكنه يستطيع اختيار الطريقة التي يطيع بها. وهم يشبّهونه بكلب مشدود إلى عربة متحركة، إما أن يهرول راضياً بإرادته، أو يسحب رغم أنفه، لكنه في الحالتين يمشي وراء العربة. إذاً فالموافقة الراضية الحاضرة بإملاءات العقل الإلهي في داخلنا هي كل واجب

الإنسان. هذا هو العقل وهذه هي الفضيلة. فالفعل العقلي والفضيلة هما شيء واحد بعينه، وهو أن نتصرف بما يتوافق مع المبدأ الحاكم، وهذا هو الخير المطلق والوحيد. أضف إلى ذلك أن النفس النارية العاقلة للإنسان واحدة، وهي كلها عقل. والانفعالات والعواطف والرغبات ليست بالفعاليات الدنيا للنفس ليسيطر العقل عليها. بل هي عقل ضال، أو «عقل لاعقلي». هي أحكام خاطئة عما هو خير وشر لنا، تماماً كما أن الفضيلة تتألف من أحكام العقل الصائبة عما هو خير وشر كونياً. (ويجب ألا ننسى أن العقل، عند الرواقيين، هو أيضاً قوة مادية حركية، ومبدأ الفعل والحياة). إذاً فالعواطف والانفعالات لا ينبغي السيطرة عليها، بل ينبغي أن تستأصل من عروقها. أما المثل الأعلى فهو الفتور (Apathy) أي التحرر من الانفعالات والعواطف والأهواء، ومن جميع الطرق التي يمكن فيها للأشياء أن تؤثر في النفس التي يضل عقلها. هكذا نصل إلى شخصية الحكيم الرواقي المتجهم، لأن المثل الأعلى للإنسانية لديهم لا يبالي بالأشياء الخارجية جميعاً، بالثراء، أو الصحة، أو بالسلطة، ولا يخضع لأي أثر من آثار الانفعال اللاعقلي بعائلة أو أصدقاء، بل يقتصر فعله وفكره على العقل الخالص والفضيلة، بما يتوافق توافقاً كاملاً مع مبدأه الحاكم. وهم يراكمون المغالطات بغية تكريمه: فهو الملك حقاً، والغني حقاً، والمعافى حقاً. فهو أسمى من جميع التغيرات والمصادفات في الحياة، عزيز بالثروة، يمتلك الأشياء كلها بامتلاكه الفضيلة وحدها، وهي الشيء الوحيد الجدير بالامتلاك. ومنذ البداية يقرون أنه نادراً ما اكتسب أحد المثل الأعلى، وسرعان ما يعتبرونه شيئاً لا يناله الإنسان عملياً. لكنه بقي المثل الأعلى الوحيد لديهم: بالنسبة للرواقيين الأقدم لا توجد منزلة وسطى بين الخير والشر. فإما أن تكون حكيماً تقضي حياتك تماماً وفق **العقل** في داخلك، أو تكون شريراً وأحمق بصدق. ولا يشكل السير في طريق الأخلاق أو النقص إلى الكمال من فرق. «فالإنسان قد يغرق في شبر من الماء كما يغرق في أعماق البحر».

يقول الرواقيون إن الحكيم وحده يعيش باستمرار «وفق الطبيعة». وكان العيش وفق الطبيعة، في منظومتهم، يعني كما رأينا، الشيء نفسه كالعيش وفق العقل أو الله. بهذه الطريقة اكتسبت الفكرة الكلبية عن «الحياة وفق الطبيعة»

معنى أعمق، فقد عدّل الرواقيون تعديلاً شديداً من نواحيَ كثيرةٍ المفهوم الكلبي الأصلي المتطرف عما هو «طبيعي». لا شك أنهم احتفظوا بما كان يصرّ عليه الكلبيون بعناد من أن الفضيلة هي الشيء الوحيد المهم، وليس من خير سواها، على الأقل بالمعنى نفسه. وكان دائماً هناك رواقيون كثيرون يرون أن الطريقة الكلبية في الحياة هي مهمة حقيقية يجب أن يتصدى لها الفيلسوف (وإن كانت هناك آثار واضحة أيضاً تدل على وجود مواقف مضادة للكلبيين بين أعضاء المدرسة). وقد وصف أنتيثينس وديوجينس بأنهما حكيمان بالإضافة إلى سقراط. كما تبنى زينون نفسه الطريقة الكلبية في الملبس والمأكل، وإن أعرض عن التوسل في الطرقات على النحو الكلبي الحقيقي، وأرخى العنان في نقد عنيف، متابعاً الخطوط الكلبية، لجميع القوانين السائدة والعادات والمؤسسات. ولكن على العموم، تلاءم الرواقيون مع المجتمع الذي وجدوا أنفسهم فيه. فلم تكن فكرة الحياة وفق الطبيعة أو العقل لتتطلب منهم بالضرورة الزهد الكلبي، أو الانقطاع عن كل شيء، والتخلي عن المطالب حتى حد الكفاف الأدنى. ولعلها لم تكن في العادة تزيد عن التلاؤم مع الحياة المدنية الاعتيادية الكاملة، بكل ما فيها من حقوق وواجبات. وقد شجعت الفلسفة الرواقية على القيام بالفعاليات العامة، وحظيت بالشعبية لدى الرومان لهذا السبب بعينه. والعنصر الذي يسوغ ذلك في نظريتهم الأخلاقية هو مذهبهم في الأشياء «المفضلة» و«المستنكرة» والأفعال «المناسبة». وترجع هذه إلى زينون، وإن كان خريسبوس هو الذي وسعها واستفاض فيها. وكان ذلك يعني أن الفضيلة وإن كانت الخير الواحد والوحيد، ولا يمكن القول بوجود شيء خارجي يمكن اعتباره خيراً على الإطلاق سواها، مع ذلك فإن من المعقول، حيث لا تؤخذ الفضيلة بنظر الاعتبار، أن تعد بعض الظروف والأحوال الخارجية شيئاً مفضلاً عند الآخرين. وهكذا يعتبر الرواقي الصحة مفضلة على المرض من دون انحياز مسبق لفلسفته. وقد تم تصنيف الظروف الخارجية جميعاً إلى «مفضلة» و«مستنكرة» و«حيادية على الإطلاق». وقد استتبع هذا واحد من أشهر مذاهبهم التي ما برحوا يضعونها موضع التطبيق. وكان هذا يكمن في أن الحكيم حين يجد أن حجم الظروف المكروهة في حياته باستمرار

أكبر من حجم الظروف المرغوبة فيستطيع أن يغادر الحياة بارتكاب الانتحار، مثلما يترك رجل غرفة مليئة بالدخان، أو طفل لعبة ضجر منها. وهذا الدفاع السهل عن الانتحار هو واحد من أصرح ما يميز بين الأخلاق الرواقية والأخلاق الأفلاطونية. إذ حرمه الأفلاطونيون تحريماً مطلقاً، إخلاصاً منهم للمذهب الوارد في محاورة «فيدون». إذاً يستطيع الرواقي أن يتقصى الأشياء المفضلة، في الحدود التي يبيحها العقل والفضيلة، وأن ينأى بنفسه عن أضدادها. ويؤدي أيضاً الأفعال «المناسبة» أو «الملائمة» لحالة الحياة التي يجد نفسه فيها، حتى يؤدي الدور الذي أراد العقل الإلهي له أن يؤديه (وهي استعارة اقتبسها الرواقيون من الكلبيين، ويستعملها كلاهما باستمرار). حين يؤدي هذه الأفعال أناس اعتياديون ناقصون، فلا تكون سوى «مناسبة» أو «ملائمة»، لا غير. أما حين يؤديها «الحكيم»، الذي تكون نواياه الداخلية كاملة ويقوم بكل شيء بما ينسجم مع العقل والفضيلة، فإن هذه الأفعال نفسها تكون «صائبة» على نحو أصيل. فالحالة الداخلية، أو الدافع، هي التي توجد الاختلاف.

7. نتيجة لهذه المذاهب، أعطى الرواقيون أساساً نظرياً صلباً للفعاليات العامة، ونحن نجدهم يؤدون دوراً ملحوظاً جداً في الحياة السياسية للعالم الهلنستي والروماني. وعلى العموم ليس هناك شيء ثوري في تأثير الرواقيين السياسي. وقد عرف عن أحد الرواقيين، وهو بلوسيوس الكومائي، بأنه شارك في تمرد أرستونيكوس، الذي كان واحداً من أهم الحركات الثورية الاجتماعية الشعبية الأصيلة في العالم القديم، وربما كان قد استوحى ثورته من النقد الشرس للمؤسسات القائمة، بما فيها العبودية، الذي يمكن العثور عليه لدى الكلبيين وفي «جمهورية» زينون. ولكن بشكل عام، كانت الرواقية أقل من الكلبية شعبية بكثير، وقد مالت إلى متابعة الطريقة الاعتيادية في الفلسفة اليونانية، واقتصرت حصراً على النخبة المثقفة الصغيرة من الطبقة العليا. كان الرواقيون مواطني مدينة كونية (كوزموبوليتيين) بمعنى أنهم ظلوا يعتقدون أن الكون بأسره هو مجتمع واحد، ملكه هو زيوس، أي العقل الإلهي، وبرغم أن

الآلهة والحكماء وحدهم هم المواطنون الحقيقيون في هذه المدينة الكونية، مع ذلك فإن جميع الناس هم سكانها ويشتركون في العقل الإلهي، ومن واجب الفيلسوف أن يمارس نزعة حب الخير مع الجميع. وقد أبعدهم هذا الاعتقاد بالمدينة الكونية عن عالم دويلات المدن القديمة إلى العالم الهلنستي ذي القوى الكبرى الناشئة وإلى إمبراطورية روما الكونية من بعده. وكان القانون الذي فضلوه هو صيغة مؤمثلة من الملكية، «حكم الرجل الأفضل». وبالتدريج صاروا يكتسبون المزيد من النفوذ في محاكم الملكيات الهلنستية، وإنه لمن مصادفات التاريخ أن كثيرين ممن ينتمون إلى المعارضة الجمهورية في روما، أولئك الرجعيين الذين يحملون رؤوس خنازير، كانوا رواقيين. وفي القرن الثاني تزايد النفوذ الرواقي الجمهوري في المحاكم، حتى بلغ ذروته في حكم الإمبراطور الرواقي، ماركوس أورليوس، الذي سأقول عنه المزيد فيما بعد.

يتمثل أهم تعبير عن الاعتقاد الرواقي بالمدينة الكونية في مذهبهم عن القانون الطبيعي، أي الأوامر الكلية التي يصدرها العقل الإلهي التي هي واحدة لجميع الناس، والتي ينبغي أن يتطابق معها القانون الوضعي كله. وترجع فكرة وجود قوانين إلهية غير مكتوبة تعلو على القوانين الإنسانية إلى فترة سحيقة من التراث اليوناني. ونحن نستطيع أن نجدها في القرن الخامس وقد عبرت عن نفسها تعبيراً أدبياً راقياً في مسرحية «أنتيغونة» لسوفكليس، وكما رأينا، فإن فكرة قانون أخلاقي مطلق يمكن للعقل أن يكتشفه هي أساس الأخلاق عند سقراط وأفلاطون. غير أن الرواقيين والكلبيين هم الذي قدموها أولاً بوصفها قانوناً كونياً، قانوناً لمدينة الكون، الذي يصح في كل مكان، ويعلو على الأعراف والتقاليد المحلية المجردة. وينتظر هذه الفكرة مستقبل زاهر في الفكر المسيحي، لكنها في أيدي الرواقيين لم تسفر عن أية نتائج كبيرة. وفي العادة، جعلت الأخلاق الرواقية من الناس الذين تمرسوا بها يؤدون واجبات حالة حياتهم أفضل قليلاً، لكنها لم تجعلهم يبحثون عن تحويل أساس المجتمع برمته. كانت الرواقية عملياً أكثر فلسفات العالم القديم تأثيراً، غير أن كلاً من نطاق تأثيرها ونتائج هذا التأثير كانا محدودين جداً. لقد تمسك الإسكندر الكبير بفكرة أوسع وأشمل عن أخوة الإنسان من الرواقيين والكلبيين معاً، وكان تأثيره

عملياً أكبر بكثير(*). ولعل أجل خدمة أسداها الرواقيون للعالم القديم، بصرف النظر عن درجة التأييد والراحة التي وهبتها عقيدتهم للأفراد، تكمن في التأثير الذي مارسه تصورهم عن القانون الطبيعي في أنسنة القانون الروماني الكلاسيكي وتعميمه كونياً، تحت حكم الإمبراطورية الرومانية، برغم أن الحد الدقيق لهذا التأثير غير واضح تماماً.

(*) [لقد تخلى الدارسون عن وجهة النظر القائلة إن الإسكندر الكبير قد بشر أو مارس مذهب «أخوة الإنسان»، كما يدافع عنه الراحل و.و. تارن- ملاحظة من الطبعة الثالثة].

(12)

الفلسفات الهلنستية (2)
الأبيقوريون والشكاك

1. مع الأبيقوريين نجد أنفسنا وقد رجعنا إلى بيئة إغريقية خالصة، بيئة ما زالت مفعمة إلى حد كبير بالروح الأيونية القديمة. كان أبيقور نفسه إبن أحد المستعمرين الأثينيين في ساموس. ولد عام 341 ق م، وجاء إلى أثينا عام 323، وأسس مدرسته أو جماعته الفلسفية، الشهيرة بإسم «الحديقة»، بحدود عامي 307-306، وتوفي عام 270 ق م. جاء أغلب تلاميذه من المدن الإغريقية الواقعة على ساحل آسيا الصغرى، والفلسفة السابقة الوحيدة التي استفاد منها كانت فلسفة الذريين، التي هي أكثر شيء لدى الأيونيين انتماءً لأيونيا. كان أبيقور كاتباً غزير الإنتاج مثل الرواقيين الأوائل، ويعزى له إنتاج ثلاثمائة لفافة أو مجلد. وقد تلفت جميع هذه الكتب باستثناء ثلاث «رسائل مفتوحة» إلى تلاميذه، ورسالتين (إلى هيرودوت ومينوسيوس) هما بالتأكيد أصيلتان، ورسالة (إلى بيثوكليس)، ربما يكون قد جمعها أبيقوري متأخر، ومجموعة من أربعين قولاً قصيراً تسمى بـ«المذاهب الأولية» يصفها بيلي وصفاً ممتازاً بقوله «إنها دليل عملي أريد له أن يكون مرشداً في حياة الأبيقوري الضليع»، وعدد كبير من الشذرات، بعضها مهم. الرسالتان الأصيلتان هما خلاصتان في غاية الأهمية لأكثر أجزاء الفلسفة الأبيقورية أهمية. ولدينا أيضاً بعض المصادر المتأخرة المفيدة جداً من حيث ما تقدمه من معلومات عن الأبيقورية، لعل أبرزها القصيدة العظيمة المعروفة بعنوان: «عن طبيعة الأشياء» التي كتبها الشاعر الروماني لوقريطيوس، وهو معاصر لشيشرون، ومصلح

مخلص ومتعاطف مع الأبيقورية، والكاتب الأوربي الوحيد الذي كتب منظومة فلسفية (وليست لاهوتية) في شكل شعري رفيع.

ما من فلسفة قديمة أسيء تصوير طبيعتها إساءة كاملة وشاملة مثل الفلسفة الأبيقورية. وأزعم أن بالإمكان إيجاز وجهة نظر الإنسان العادي عنها في بيت هوراس الشعري الساخر: «سمّن خنزيراً أملس من قطيع أبيقور»، حيث يجتمع مذهب اللذة الحسية المريحة بإلحاد فج. والواقع أن ما نجده حين نتفحص الشهادة الواقعية عن أبيقور ومدرسته هو مجموعة صغيرة خاصة من المتقشفين الأصفياء المتزمتين، ذوي الطبيعة الأخلاقية العالية (ونستطيع أن نهمل هذا التوسيخ بالوحل باعتباره جزءاً اعتيادياً من المناظرات الفلسفية القديمة)، مع تفانٍ غير عادي لمؤسس فرقتهم ونظرية وممارسة بالغتي الجاذبية عن الصداقة القويمة الحميمة. نجد أن الأبيقوريين كانوا يعتنقون ديناً حقيقياً، وإن كان غريباً وشاذاً. بل كان أبيقور نفسه حريصاً على أداء الطقوس الخارجية أكثر من حرص أفلوطين الصوفي الأفلاطوني، ويكشف أبيقور ولوقريطيوس معاً عن جدية أخلاقية تليق بأي نفعي فكتوري. بقيت الأبيقورية ديانة بعيدة عن الشعبية في العالم القديم، وكان تأثيرها محدوداً إلى حد كبير. وواضح أن تعاليمها كانت تتناقض مع تعاليم الفكر الديني الوثني المتأخر الذي أسهم فيه الرواقيون والأفلاطونيون والأرسطيون جميعاً برغم خلافاتهم العنيفة، والذي ورثت منه المسيحية الكثير. والصورة الشوهاء التي ما زالت عالقة بها في الكلام والفكر السائدين هي نتيجة هذه الفرادة واللاشعبية. ولكن برغم أن تأثيرها كان محدوداً، فلم يكن معتنقوها من السيئين. لأن فلسفة تتمكن من التأثير في عقل فرجيل الشاب لم تكن فلسفة تتبناها الخنازير.

2. بسبب إخلاص الأبيقوريين لمؤسس فرقتهم، فإنهم لم يحدثوا أي تغيير يُذكر في تعاليمه. فلم يحصل تطوير لمذهبهم في مدرستهم، على نحو ما حصل في الرواقية، ولذلك بقيت تعاليم أبيقور، بقدر ما نعرف، هي نفسها تتمثل في النبذة التي تقدمها المدرسة الأبيقورية عن تعاليمها طوال وجودها. ومثل الرواقيين، قسّم أبيقور الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: **القانون**، **والطبيعيات**، بما فيها

علم النفس والإلهيات، **والأخلاق**. ومثل الرواقيين أيضاً، كان أبيقور مادياً متعمقاً بمعنى أن الأجسام وحدها عنده واقعية من حيث الجوهر، وقابلة للتأثير في غيرها بحيث تكون أسباباً. والأبيقورية، مثل سائر الفلسفات الإغريقية في العصر الهلنستي، قاعدة حياتية تقوم على العقل، وتكمن غايتها في الحصول على هدوء البال الذي يسميه أبيقور بالسكينة (ataraxia)، التي حين يمتلكها المرء الحكيم فإنه يتحصن بها من المصاعب التي يواجهها في العالم. فالخصائص المشتركة لفلسفة العصر هي السمات الجوهرية للأبيقورية. لكن من الضروري أيضاً لنا، إذا ما أردنا فهم أبيقور فهماً صحيحاً، أن ندرك أصالة مذهبه، وبالتحديد كيف يختلف اختلافاً تاماً عن الرواقيين في علاقته بالفلسفات السابقة، وفي روح تعليمه والهدف منه وأبرز محتوياته. لقد كانت الرواقية، كما رأينا، إلى حد كبير ترجمة لبعض الأفكار الأفلاطونية والأرسطية إلى لغة الإيمان الأيونية البدائية حول «المادة الحية»، وهي ترجمة أسفرت عن نتائج أصيلة جداً. أما أبيقور فلا يكاد يدين بشيء إلى أفلاطون وأرسطو، والفلسفة القديمة الوحيدة التي أسهمت في تكوين مذهبه الفلسفي هي «الذرية»، التي هي التعبير الأخير عن الروح الأيونية حين تخلت عن فكرة «المادة الحية»، والتي تقف منفردة بمعزل عن التطورات الفلسفية في القرن الخامس. وفيما يتعلق بروح الفلسفتين والهدف منهما، تشترك الفلسفتان ببحثهما عن هدوء البال، ولكن بينما يبحث الرواقيون عنه في تماهي الذات المطلق مع العناية والنار الإلهية، التي يتحدد بها كل شيء في الكون، كان الأبيقوريون يرفضون أي نوع من العناية الإلهية أو القدر على الإطلاق، لأن الإيمان بشيء من هذا النوع يمكن أن يقطع سكينة عقولهم ويحول دون ضمان هدوء البال الذي يجب أن يحصل عليه الإنسان بنفسه، وبمصادره الخاصة، دون إحالة إلى أية قوة خارجية. كان أبيقور ينظر إلى هدوء البال نظرة سلبية، باعتباره التحرر من الألم والعناء، وقد بدا له أن أسوأ أنواع الآلام والمعاناة هي الخوف، وأسوأ أنواع المخاوف هي الخوف من الآلهة، والخوف من التدخل الإلهي الاعتباطي في حيواتنا، والخوف من الموت والحياة بعد الموت بما فيها من عقوبات وآلام محتملة. ما أن يتحرر الحكيم من هذه المخاوف عن طريق نظرية عقلية في

الطبيعة تستبعد فاعلية الآلهة وتؤكد على مادية النفس وأخلاقيتها، حتى يطمئنّ إلى ذاته بسكينة. وفلسفة أبيقور بأسرها معدة لتحقيق هذه الغاية. ولذلك فهي علمية تماماً في روحها. لم يكن أبيقور معنياً على الإطلاق بالعثور على تفسير واحد صحيح للظواهر، بل معنياً فقط بأن يستبعد من التفسيرات الممكنة ما ينطوي على تدخل فعل إلهي. بل إن مذهبه بناء أقيم على عجل بأكثر وضوحاً من الرواقية، مما بدا له أفضل المواد المتاحة، لتوفير ملاذ آمن للنفس في خضم عواصف الحياة المتلاطمة.

3. يهتم الجزء الأول من فلسفة أبيقور، وهو الجزء القانوني، بقوانين الحقيقة أو معاييرها أو اختباراتها. هكذا يختلف عن المنطق الرواقي، ما دام لا يعير انتباهاً لتحليل القضايا، أو أشكال المحاججة السليمة، أو فنّ الجدال. وانسجاماً مع الروح التي تسري في فلسفته، فإن هدف القانوني هو توفير اختبارات للحقيقة تكون يقينية وسهلة وواضحة، ومستمدة من تجربتنا المباشرة. والمعايير التي يقبل بها أربعة من حيث العدد: (1) مشاعر اللذة والألم، التي هي المعيار النهائي في الأخلاق، (2) الإحساس، (3) المفاهيم، (4) فعل الفهم الحدسي الذي نظفر من خلاله ببعض أنواع المفاهيم. وهذه المعايير هي جميعاً أشكال التجربة الطبيعية المباشرة. فهي تمثل الطرق التي تتأثر بها نفوسنا المادية تأثراً طبيعياً بالأشياء المادية الأخرى. معنى المعيارين الأولين واضح. يصرّ أبيقور إصراراً قوياً جداً على أن الإحساس معصوم لا يخطئ دائماً. ولا يحدث الخطأ إلا حين نقيم أحكاماً على أساس ما تكشفه لنا حواسنا. على سبيل المثال، لو رأينا برجاً عن بعد، وجزمنا من مظهره البعيد، أنه برج مدور صغير، ثم اقتربنا منه ووجدنا أنه في الحقيقة برج مربع كبير، فإن حواسنا لم تخدعنا. فالخطأ يكمن في الحكم وليس في الإحساس. فالبرج بدا فعلاً وكأنه برج مدور صغير، ولكن كان يجب أن ننتظر حتى يتوفر لدينا دليل ثابت بالنظرة القريبة الواضحة قبل الجزم بحقيقته واقعياً. يسمح أبيقور بضرورة هذا الإثبات من خلال شهادة تحقق قريب في حالة الإدراكات البعيدة الغامضة، وإن كان أحياناً غير راضٍ عنها قليلاً، باعتبارها تتعارض مع المعصومية المطلقة للإدراك

الحسي. وحيث لا يمكن التحقق عن قرب، كما في حالة الظواهر الفلكية، فإن أحكامنا تتأكد بما يكفي حين لا نجد دليلاً يتعارض مع تجربتنا الحسية. وتصح هذه القاعدة أيضاً على الأحكام المتعلقة بالأشياء التي هي غامضة بالضرورة، والتي ليس لنا سبيل للحصول على تجربة حسية مباشرة بها، ولاسيما الذرات والفراغ، اللذين يشكل الإيمان بوجودهما بالطبع ضرورة مطلقة لبناء منظومة أبيقور.

ولا يمكن أن يتضح ما كان يقصده أبيقور بمعياريه الثالث والرابع اتضاحاً صحيحاً ما لم نعرف وجهة نظره حول كيفية عمل الإدراك الحسي. وهو تصور بسيط وجميل. يتكون كل شيء، في المنظومة الطبيعية التي استعارها من ديموقريطس، من ذرات، ويعطي باستمرار أو يأخذ تيارات من الذرات، ما دام باقياً في الوجود. والذرات التي تطلق هي المكونات النهائية للأشياء، التي تحافظ على شكل الشيء وجميع خصائصه التي تطلقها. تظل هذه المنتجات الجوفاء، غير المادية للأشياء، وهي «الصور»، محلقة في الهواء حتى تتصل بالأشياء التي تدركها. وما يتكون منها من ذرات أكبر حجماً وأقل رهافة يصنع انطباعاً (انطباع فيزياوي فعلي) على العضو الحسي المناسب، وهكذا تدركها الحواس. أما ما يتكون منها من ذرات بالغة الصفاء ورهيفة فينفذ من خلال مساماتنا مباشرة إلى العقل (الذي هو نفسه مادي، ويتكون من ذرات دائرية بالغة الصغر)، فينتج صوراً عقلية، ولا سيما الرؤى التي نشكلها في المنام. أحياناً تتشوه «الصور» أو تختلط ببعضها في أثناء عبورها في الهواء. على سبيل المثال، قد تختلط صورة إنسان بصورة حصان، ثم تنفذ الصورة المختلطة إلى عقولنا، وتجعلنا نحلم بالقنطور. بهذه الطريقة يتاح لنا أن نفسر ليس فقط الأحلام الفنطازية الموغلة في الخيال، بل أي نوع من أنواع التخيل والشرود، دون مفارقة المبدأ الأساس بأن كل شيء ندركه له وجود مادي واقعي بطريقة ما. من هنا تأتي أهمية مذهب «الصور» في إلهيات أبيقور، وهذا ما سنناقشه لاحقاً.

يعتمد المعياران الثالث والرابع على مذهب «الصور». فالمفهوم عند أبيقور هو مجرد انطباع عن فكرة عامة يحدثه دفق من الصور الثابتة عن الصفة نفسها.

نتيجة تلقينا المستمر لصور الناس، صار لدينا انطباع تكوّن في عقولنا عن فكرة «الإنسان» العامة أو مفهومه. وهكذا فالمفهوم هو النتيجة المباشرة للتجربة الطبيعية. وبغية المحافظة على هذه التجربة المباشرة، يصرّ أبيقور على أن الكلمات يجب أن تستعمل دائماً بمعناها الأولي والأوضح، ويرفض المنطق رفضاً باتاً. فالمفاهيم معايير، إذ من الواضح أننا من دونها لا نستطيع أن نشكل أحكاماً عن الأشياء التي ندركها. أما المعيار الرابع: «فعل الانتباه» أو «الإحاطة» التي يقوم بها العقل، فلم يشر إليه أبيقور صراحة بنفسه كمعيار للحقيقة، وإن كان يبدو أحياناً أنه يستخدمه، والحقيقة أنه ليس من السهل أن نعرف ما كان يقصده به أبيقور أو الأبيقوريون الذين جعلوه معياراً. وربما كان بمثابة عملية عقلية، شبيهة بالتحقق عن قرب، أو الإثبات الذي يؤكد حقيقة انطباعاتنا الحسية، التي ندرك بها الصور الرهيفة جداً (من طراز صور الآلهة) أو نظفر ببعض المفاهيم بوصفها حقائق علمية واضحة بذاتها في مقابل الآراء المجردة. وربما لأن أبيقور لم يشعر بالارتياح لهذه العملية، كمثل ما فعل مع الإثبات في عالم الإدراك الحسي، فقد أعرض عن جعله معياراً على نحو صريح.

4. طبيعيات أبيقور هي ذرية ديموقريطس، مع بعض التعديلات المثيرة لجعلها تتناسب على نحو أفضل مع غايات مذهبه. وهو يصر وفقاً لمذهب ديموقريطس على أن الأشياء جميعاً تتألف من **ذرات** تتحرك حركة دائمة في **الفراغ**. فلا وجود لسبب محرِّك، ولا عقل منظِّم، ولا مجال لفاعلية الآلهة في أي مكان. فالعوالم (cosmoi) والأشياء الجزئية التي فيها هي مجرد تجمعات عشوائية، أو سديم من الذرات التي تتلاقى في الفراغ، ثم تفترق بعد زمن مرة أخرى. ويمكن لعوالم كثيرة أن تتواجد معاً في وقت واحد (والمقابلة مع الكون الإلهي الفريد لدى الرواقيين مثيرة). والفراغ وعدد الذرات كلاهما لامتناهٍ، وتنوع الأشكال الذرية المختلفة لا ينحصر. وهذه هي كلّها أفكار مستمدة من ديموقريطس مباشرة. غير أن إسهام أبيقور الأبرز هو مذهبه في «الانحراف» (أو العدول clinamen). كان يتلهف لتحطيم فكرة القدر اللاشخصي ودحض حرية

الإرادة الإنسانية، كما كان يريد أن ينكر وجود عناية إلهية. لم يكن القدر والعناية يمثلان عنده سوى ضلال مقيِّد ومشوّش ومرعب. وقد رأى أن الذرية كما كانت تبدو تفضي إلى جبرية فيزياوية هدامة لكل من مذهبه والمذهب الرواقي على السواء. ولا شكَّ في أن الإحياء الحديث للذرية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بإيمان قوي بالحتمية، وبالآلية المفرطة في احتكامها إلى «القانون الطبيعي». مذهب الانحراف هو الطريقة التي يتحاشى بها أبيقور أي نوع من أنواع الحتمية الزاحفة إلى مذهبه. وهو يتطلب في الدرجة الأولى افتراض اتجاه مطلق في المكان، أي أن يكون هناك «صعود» و«نزول» حقيقي بمعنى ما. تسقط الذرات إذاً محمولة بوزنها على خط مستقيم نازل، ولكن يحدث دائماً، وعلى نحو اعتباطي تماماً، ودون أي سبب محتمل، أن تنحرف بعض الذرات قليلاً، وتعدل عن سقوطها النازل المستقيم. وحينئذٍ تصطدم بالطبع بذرات أخرى، ومن الاصطدام الأول، والاصطدامات المضادة والاشتباكات التي تسببها، يتولد عالم كامل بكل محتوياته. وهكذا يعتمد الوجود بأسره جزئياً، لا على إرادة إلهية، أو قانون طبيعي آلي صارم، بل على حركات غير حتمية، وفي عالم تنشئه مثل هذه الحركات لا يُطرَح السؤال عن السبب الذي تتركب وفقه الحركات غير الحتمية مطلقاً، وهكذا يجب ألا توجد الأفعال الإنسانية الحرة. بالطبع، يظل هناك أساس للضرورة المطلقة. فمن الضروري مطلقاً أن توجد الذرات ويوجد الفراغ، وأن تتصرف الذرات وفقاً لطبيعتها. غير أن أبيقور يتعرف على المصادفة الاعتباطية غير الحتمية بوصفها مبدأ منفصلاً إلى جوار الضرورة الفيزياوية.

ينفصل أبيقور أيضاً، كما رأينا، عن ديمقريطس بافتراضه الاطمئنان المطلق للحواس. وهذا ما جعله يواجه مصاعب جمة تتعلق بسؤال كيف نعرف أن الذرات والفراغ يوجدان، وهو سؤال بقي مذهباه عن «غياب الدليل العكسي» و«فعل فهم العقل» بعيدين جداً عن حله. وفي علم النفس لديه، يتابع ديموقريطس عن قرب، فيرى أن النفس تتكون من ذرات صغرى وبالغة الرهافة، مميزاً بين مبدأ الحياة (الأنيما عند لوقريطيوس)، الذي يتخلل الجسد، والعقل (الأنيموس عند لوقريطيوس) الذي هو مجموع الذرات النفسية الخالصة والرهيفة

في الصدر. ويبدو اللاهوت عند أبيقور أصيلاً تماماً. وإنه لمن العجيب أن يجد، في غمرة حرصه على استبعاد فاعلية الآلهة من العالم، أن من الضروري التسليم بوجود الآلهة ككل، لكن لديه أسبابه لفعل ذلك، بما يتناسب مع افتراضات منظومته. وتكمن حجته الكبرى حول وجود الآلهة في أن لدى الناس صوراً واضحة ومتميزة عنها في عقولهم، ولا سيما ما ينتابهم من رؤى عنها في أثناء النوم. ولا بدَّ لكل صورة عقلية أن تنتج عن «صورة» تفيض من جسم موجود. وبما أن تمثيلات الآلهة تعتبر في غاية الوضوح والنصاعة بحيث لا يمكن اعتبارها نتيجة أي نوع من تشويه «الصور»، لذلك يجب أن توجد الآلهة فعلاً. وليس من السهل تماماً أن نتبين ونحن أمام وهن أدلتنا أي نوع من الكائنات كان يتصورها أبيقور، ولكن من المرجح أن تكون الصورة كالتالي. الآلهة هي الخطوط الأبدية التي يفيض نحوها تيار الذرات المتصل بلا توقف، فتستبدل الذرات التي تتخلى عنها باستمرار في «الصور»، وهكذا تضمن خلودها (هناك كائنات أخرى تتوقف عن الوجود، حين لا يتوازن فيض الذرات الذي تعطيه مع ما تأخذه). وللآلهة نفس نوع الوجود المتصل كالشلال، حيث المياه جديدة دائماً، وإن كان خط مساقط المياه دائماً نفسه. بالطبع، لا تتدخل الآلهة أي نوع من التدخل في شؤون العالم. فهي تعيش في سكينة كاملة، لا تزعج الآخرين ولا تزعج نفسها، في «البرازخ» (intermundia)، أو فسحات الفراغ الفاصلة بين العوالم، تماماً كما يعيش الفلاسفة الأبيقوريون في حديقتهم. ومثل الفلاسفة أيضاً، يتبادلون الحديث باليونانية! وهم في الواقع يمثلون النموذج الأعلى للحياة الإنسانية، لأن الإنسان الحكيم الذي ينال سكينة النفس الكاملة سيعيش «عيشة تليق بالآلهة». وبفعل الحكيم ذلك، سيفيده التأمل الروحي بـ«الصور» التي تهبها له الآلهة، وهي صور رهيفة جداً لا يمكن الإلمام بها إلا عن طريق ملكة «الانتباه» الخاصة أو «الفهم العقلي». هذه هي الديانة الأبيقورية، أي التأمل في الحياة الروحية الإلهية ومحاكاتها. وهناك إمكانية أخرى في فهم هذا الدليل بمعنى آخر، هو أن الآلهة تتعرف و«تتلقى» الفلاسفة الحقيقيين وتشترك معهم بإرادتها عن طريق «الصور»، حين يغضون الطرف عن مساوئ الحمقى والأشرار. بالطبع يبقى الفلاسفة بشراً فانين وتتلاشى أرواحهم

عند الموت مثل أي مركب ذرّي آخر. وهكذا فإن المثل الديني الأعلى عند الأبيقوريين لا يختلف اختلافاً كلياً عن الديانات اليونانية الأخرى. إذ يرجو الفلاسفة الأبيقوريون أن يحصلوا في الحياة الدنيا على ما يرجو الأفلاطونيون أن يحصلوا عليه في الحياة الأخرى، والرواقيون في هذه الحياة، وربما بخلود محدود حتى يقع «الحريق الكوني»، وهو تحديداً الاشتراك في حياة الآلهة عن طريق جهودهم الخاصة وليس عن طريق أية عناية إلهية. والآلهة والفلاسفة يشكلون أرستقراطية صغيرة، حصرية، ممتازة في العالم عند الأفلاطونيين والرواقيين والأبيقوريين على السواء.

5. يجب العثور على أساس الأخلاق الأبيقورية في المعيار الأول. فمشاعر اللذة والألم التي تنتابنا هي المعيار الذي نحدد به ما هو خير وما هو شر لنا. غير أن أبيقور يفهم من اللذة معنى مختلفاً تماماً عن معناها الحسي عند الإنسان العادي أو عند دعاة اللذة القورينائيين. فهي لا تنتج عن أكبر قدر ممكن من زخم اللذائذ الفردية بشدتها القصوى الممكنة، بل عن التحرر المطلق من الألم والسكينة الشاملة. وأسوأ الآلام هو الخوف، الخوف من الموت، ومما قد يحدث بعد الموت، والخوف من الآلهة. ونحن نتحرر من هذه المخاوف إذا استنار عقلنا بهداية العقائد الأبيقورية عن العالم. غير أن الرغبة العمياء الجامحة قد تكون مبعث ألم أيضاً. لذلك يجب أن نميّز بين الرغبات الطبيعية والضرورية، والرغبات الطبيعية وغير الضرورية، والرغبات التي ليست بطبيعية ولا ضرورية. وينبغي أن نقتصر قدر الإمكان على الفئة الأولى، ونتخلى تماماً عن الفئة الثالثة: لأن رغبات الفئة الأولى بسيطة ويمكن إشباعها بسهولة. لذلك كانت حياة أبيقور وأتباعه المخلصين حياة متقشفة، تقوم على اختزال الرغبات إلى حدها الأدنى. بل إن أبيقور نفسه، في مرضه المؤلم الذي انتهت به حياته، برهن على أن الفيلسوف الذي حصل على سكينة العقل يستطيع احتمال الآلام الجسدية بشجاعة بالغة واطمئنان نفسي (وإن يكن قد علّم أيضاً أن أساس السعادة كلها يكمن في العادة في «لذة الأحشاء»، أي الهضم الجيد، وما يسدّ رمق حاجة الهضم).

وكأساس للأخلاق الاجتماعية لم يكن هذا المذهب الذي يقصر الوجود الإنساني الجيد على لذة السكينة المتقشفة بالأمر الكافي جداً. وبالتأكيد كان أبيقور يبشر بالأهمية التي تمثلها الصداقة في سعادة الإنسان، ولقد مارس هو وأتباعه هذا المذهب، فصقلوا فن الصداقة وجميع العلاقات الإنسانية الودية بطريقة جذابة جداً. وكان واحد من أبرز مظاهرها يتجلى في الإخلاص والتوقير الديني الذي عامل به الأبيقوريون أستاذهم، أبيقور نفسه، وهو ولا شك إخلاص يبدو أنه كان يستحقه. والخطأ الوحيد الذي نستطيع أن نستبينه في شخصيته، وهو خطأ يشترك به مع الفلاسفة القدماء، هو الغرور الروحي والعقلي المتخبط الذي أفضى به إلى أن يحيط جميع الفلاسفة السابقين بالشتيمة والازدراء، حتى أولئك الذين تعلم الكثير منهم: ديمقريطس ومدرسته. وبالتأكيد لم يتسبب الأبيقوريون أيضاً بأية صعوبة للآخرين. لكنهم أيضاً لم يكونوا مهيئين لتحمل المصاعب عنهم. كان أبيقور باستمرار يبشّر بالرغبة في تحاشي الأمور العامة والحياة السياسية، وكان الأبيقوريون ميالين إلى الركون فانسحبوا من العالم إلى «حديقتهم»، وحلقاتهم الحصرية الصغرى من الأصدقاء الفلاسفة. ومن المستحيل أن نتخيل أبيقور وهو يدعو إلى مذهبه بلغة العامة في الأسواق، كما يفعل الكلبيون وبعض الرواقيين. بل إن احتكامه كان يتجه إلى نخبة مصطفاة أكثر من الأفلاطونيين أو المشائين.

كانت العدالة عند أبيقور مجرد قضية عقد اجتماعي أو توافق بين الناس على تحاشي الأفعال التي من شأنها إلحاق الضرر بهم جميعاً. ومن هنا فهي لا تُطبق إلا في داخل مجتمعات معينة. فما من قانون كلي للعدالة يُخضع الناس جميعاً بمن فيهم الإغريق والبرابرة. وقد قال أبيقور إن السبب الوحيد الذي يدعو الناس إلى أن يتصرفوا بعدل هو أن من يرتكب الظلم لن يمكنه التأكد من عدم افتضاح أمره، وبالتالي ينتابه الخوف دائماً من النتائج الممكنة لفعلته فيعكر صفو سكينته.

6. إن الوثوقية المتطرفة لدى الرواقيين والأبيقوريين، الذين كانوا يدعون إلى مذاهب متناقضة تناقضاً مطلقاً قائمة على أسس عقلية هزيلة ومرتبكة وتلازمها

حماسة شبه دينية بوصفها التفسير العقلي الممكن الوحيد للكون، قد أفرزت بالطبع ردَّ فعل شكي. وكانت هناك مدرستان شكيتان في العصر الهلنستي. كان اسم «الشكاك» (وهو يعني «المتفكرين» و«المتأملين» فحسب) يطلق في الأزمنة القديمة على أتباع بيرون الأيلي. وهو تقريباً كان معاصراً لزينون وأبيقور، يتراوح تاريخ حياته بين 365-275. ذهب مع أليكسارخوس، مرافق الإسكندر الكبير، وقابل المجوس والمتقشفين البراهمانيين الذين أطلق عليهم الإغريق اسم (حكماء الأبدان). ومن الممكن أن يكون قد تعلم من هؤلاء بعض الشيء. وماتت مدرسته بموت تلميذه الهجّاء تيمون الفليوسي، لكن أنيسديموس أحياها مرة أخرى في القرن الأول قبل الميلاد، وفي النصف الثاني من القرن الثاني بعد الميلاد أنتجت واحداً من أهم المصادر عن تاريخ الفلسفة القديمة في عمل سكستوس إمبريقوس، الذي جمع قدراً كبيراً من المعلومات المهمة عن تعليم المدارس المختلفة، بغية بيان تناقضات الوثوقيين الدوغماتيين.

كان بيرون، مثل معاصريه، يبحث عن سكينة نفسية هادئة. لكنه لم يبحث عنها في نظرية دوغماتية عن الكون والنظام الأخلاقي، بل في التعطيلية المطلقة وتعليق الحكم. كان يقول إن الأشياء جميعاً غير متميزة ولا ثبات لها ولا يمكن الفصل بينها. وليس في إدراكاتنا أو أفكارنا صحيح أو زائف. ليس فيها خير حقاً أو شر حقاً. ويجب ألا نعتقد أن هناك شيئاً يوجد أو لا يوجد. يجب ألا نفكر بأن هناك شيئاً محدداً، أو نطلق أحكاماً إيجابية أو سلبية. الصمت وتعليق الأحكام هما مثل أعلى وغاية كبرى. وحين نصل إلى تعليق تام للحكم، حين يسود التوازن في عقولنا تماماً بحيث إننا لا نستطيع أن نثبت أو ننفي أي شيء، حينئذٍ ستلحق ذلك السكينة بالضرورة «كما يلحق الظل الجسم». كان بيرون أول وأهم أخلاقي يعنى بنهاية الحياة الإنسانية، ولم يطور لها جدلاً، وإن كان تلميذه تيمون قد سخر من الوثوقيين العقائديين بشدة. لكن يبدو أن أنيسديموس هو الذي كوّن النظام المرعب من الحجج الهدامة التي استخدمها ضد المدارس الوثوقية الشكاك المتأخرون (ويعتبر أنيسديموس أحياناً أنه ينتمي للأكاديمية الشكية، وهو يبدو بالتأكيد شكياً من الأكاديمية أكثر مما يبدو شكياً على الطراز البيروني).

7. المدرسة الشكية الأخرى كانت تتمثل في الجدليين والنقاد الهدامين منذ البداية. ولقد بدت محاججات المدارس الأحدث وتأكيداتها، بالنسبة لمدرسة أكاديمية أفلاطون، بتراثهم المحافظ على التفكير الفلسفي، الناضج حقاً والجاد والمصفى، ولا سيما للرواقيين، فجة بشكل لا شفاء منه، وضعيفة وغير مشذبة. وتحت رئاسة الرئيس الرابع للأكاديمية بعد أفلاطون، أركيسلاس (توفي 241) تخلت المدرسة، بقدر ما نعلم، عن مذهبها الميتافيزيقي الإيجابي، وكرسوا أنفسهم لنقد سلبي وهدام في روحيته، حين اعتبروا سقراط ممثلاً في الحوارات الأفلاطونية المبكرة، واستندوا إلى تأكيده الشهير عن الجهل: «أعرف أني لا أعرف شيئاً». لم يكتب أركيسلاس شيئاً، ولا نكاد نعرف الكثير عن مذهبه ككل، ويمكن أن يكون قد تبنى جانباً أكثر إيجابية. غير أن معارفنا الهزيلة عنه تظهر أن مذهبه كان نزعة شكية سلبية بالكامل، ونقداً هداماً قاتلاً للعقائديين، ولا سيما الرواقيين، الذين كانوا يمثلون هدفاً واسعاً وسهلاً. ويقال إنه ذهب بعيداً في إنكاره إمكانية المعرفة حتى أنه رفض وجود عنصر إيجابي في تأكيد سقراط للجهل: «نحن لا نعرف حتى كوننا لا نعرف». وقد أباح وجود نوع من «الاحتمالية» أو «الحصافة» كدليل عملي للفعل، لكننا لا نعرف ما الذي يعنيه بها بالضبط. والأقل من ذلك ما نعرفه عن الشخصية الكبرى الثانية في هذه الأكاديمية الشكية أو الثانية، وهو كارنياديس (توفي 129). وهو أيضاً كان ناقداً في الدرجة الأولى، وخاصة للرواقيين، (كان يقول «لو لم يكن هناك خريبسبوس، لما كنت أنا أيضاً»). ولكن في حين كان يعتقد باستحالة المعرفة المطلقة والحاجة إلى تعليق الحكم، فيبدو أنه اشتغل على نظرية عن «الاحتمالية» أشمل من نظرية أركيسلاس، واتخذ من الاحتمالية والإقناع دليلاً للفكر والعمل معاً. وقد عادت الأكاديمية بعده، كما سنرى، إلى التعليم الميتافيزيقي الأكثر إيجابية. ولعلنا نستطيع إيجاز الاختلاف بين المدرستين الشكيتين بالقول إنه بينما كانت شكية بيرون يأساً حقيقياً من المعرفة البشرية الناشئة عن السلبية المتشائمة، وانسحاباً تاماً من الفكر والفعل البشريين، فقد كان مبعث شكية الأكاديميين يكمن في التمتع بحدة الذكاء العقلي كغاية في ذاتها، ونفاد الصبر من حماقات الرواقيين. وهم يعطوننا انطباعاً بأنهم كانوا

يتمتعون بعمق بنقدهم الهدام، وهو أمر ممتع حقاً، ما دام ذلك لا يتجاوز حدود العقل، لأن من واجب الفيلسوف أن يسهم إسهاماً إيجابياً في شؤون الحياة العملية العصيبة، ولا يكتفي بالطرق على الدعامات العقلية، مهما كانت بائسة، التي يهيؤها الناس الأقل موهبة من أجل القيام بفعالياتهم ذات النوايا الطيبة. على أن الشكاك البيرونيين، والأكاديمية الجديدة أيضاً، أسدوا خدمة مفيدة جداً في تطوير الفلسفة الإغريقية، وتهيئة الأرض، وإفساح المجال لمذهب إيجابي جديد أعمق بكثير وأغنى قيمة من مذهب الرواقيين والأبيقوريين.

(13)

الفلسفة في عهد الإمبراطورية الرومانية الأولى
إحياء الأفلاطونية

1 . من وجهة نظر التاريخ اللاحق للفلسفة، ولا سيما الفلسفة التقليدية في عهد المملكة المسيحية، يتمثل أهم تطور طرأ على الفكر الإغريقي في القرن الأول ق م والقرنين الأولين بعد الميلاد في إحياء الأفلاطونية، تلك الأفلاطونية اللاحقة المعدلة التي احتضنت الفلسفة المسيحية على الجانب الهيليني، وكانت هذه الأفلاطونية التي تمّ إحياؤها تنطوي على عنصر أرسطي واسع، وكانت دراسة أرسطو نفسها في المدرسة المشائية، خلال القرنين اللذين نمت فيهما، قد تمت متابعتها بصرامة ثم إحياؤها. وقد عاش أكبر شراح أرسطو، الإسكندر الأفروديسي، الذي أثّر في أكبر الأفلاطونيين المتأخرين، أفلوطين، بحدود 200م. ولكن قبل المضي في مناقشة هذا الإحياء المترابط للأرسطية-الأفلاطونية وحركة الفيثاغورية الجديدة التي ترتبط بهما ارتباطاً وثيقاً، سيكون من الضروري أن نقول بعض الشيء عن تاريخ الرواقية المتأخر التي أسهمت بدورها أيضاً في تحقيق ذلك التركيب الأخير للفكر القديم الذي بلغ أوجه في إحياء الأفلاطونية، أعني الأفلاطونية المحدثة لأفلوطين وأتباعه. ولسنا بحاجة إلى قول شيء كثير عن التاريخ اللاحق للمدارس الأخرى. فقد أحرزت الأبيقورية فترة من النجاح الكبير في روما في القرن الأول ق م حين أسفرت عن لوقريطيوس وأثرت في كثير من الأشخاص البارزين. وبعد ذلك انصرف الأبيقوريون إلى تكرار مذاهب مؤسس فرقتهم وكسبوا قلة من التلاميذ الورعين (ولا تكاد توجد حالات تحول من الأبيقورية إلى أية فلسفة أخرى) حتى اختفوا

أخيراً من المشهد بهدوء. واستمرت شكّية أنيسديموس التي تم إحياؤها في هجومها الهائل على العقائديين من جميع الأصناف حتى بداية القرن الميلادي الثالث، وأثرت تأثيراً ملحوظاً في بعض الأطباء. غير أن أهم اهتمام في تلك الحقبة يكمن في التفاعلات والاستجابات بين الأفلاطونية والأرسطية والرواقية، التي أفضت إلى التركيب الأفلاطوني المحدث.

2. في القرنين الأخيرين ق م تعرضت الرواقية لعملية أنسنة. فصارت تعاليمها أكثر صفاءً ومعقولية وتم التخلي عن بعض المذاهب الفظة والمنفّرة فيها. وقد اقتربت، في عملية الأنسنة هذه، من الأفلاطونية بطرق مهمة متعددة، تماماً كما أن الأفلاطونية التي تم إحياؤها قد أظهرت استعدادها أكثر من مرة لتبني جزء من المذهب الرواقي. وفي واقع الأمر فإن هناك علامات تدلّ على انبثاق، لا فلسفة مشتركة متفق عليها كونياً، بل كتلة من الأفكار التي يتمسك بها أكثر المفكرين الذين لم يكونوا أبيقوريين أو شكاكاً. لكني أعتقد أن علينا أن لا نرمي الحديث على عواهنه بإطلاق التعميمات عن «التلفيقية» بوصفها سمة عامة للفلسفة الإغريقية- الرومانية في تلك الحقبة. إذ واصلت المدارس المختلفة وجودها وانخراطها في سجالات صارمة ضد بعضها، ولكن كان هناك أيضاً قدر معين من التداخل بين المذاهب. ويجب أن نميّز بحذر بين الموقف العقلي الذي يتبناه مثقف روماني نبيل مقروء جيداً في الفلسفة مثل شيشرون، الذي كان تلفيقياً بحق، أي أنه لم يكن مفكراً نسقياً، بل مجرد جمّاع ينتقي النتف والشذرات الصغيرة من كل ما يسرّه في تعاليم جميع المدارس، وبين موقف الفيلسوف المحترف الذي يتمسك بمنظومة مدرسة معينة واحدة مهما تأثر، شعورياً أو لاشعورياً، بتعليم سواها من المدارس. وليس هذا النمط الأخير من المفكرين بالتلفيقي بالمعنى الاعتيادي للكلمة، برغم أن المؤرخين المحدثين للفلسفة يسمونه كذلك، وغالباً ما يكون من المريح أن نستعمل الكلمة، ما دمنا نفهم معناها بوضوح في هذا الصدد. وهذه هي النزعة الفلسفية في التجرد عن التعصب الطائفي (undenominationalism) التي عادة ما نقصد بها التلفيقية التي طغت على بعض الحلقات في المجتمع الروماني الراقي، وإن كنا نجد هنا

أيضاً بعض المتشددين في التزامهم بتعاليم مدارس معينة. غير أن نزعة التعصب الطائفي (denominationalism) بقيت هي الحالة السائدة في ذلك الوقت بين من يتبنون الفلسفة جدياً، ولم تكن الحصيلة النهائية لذلك انصهاراً اندمجت فيه جميع المدارس بحيث لم يعد بالإمكان التمييز بينها، بل انتصاراً ساحقاً للأفلاطونية التي امتصت بعض العناصر الأرسطية المهمة وعناصر أخرى أقل أهمية من الرواقية، على جميع المدارس الأخرى.

وكان أول مذهب رواقي قديم تمّ التخلي عنه هو مذهب «الحريق»، أي امتصاص النار الإلهية لجميع الأشياء واستعادتها لاحقاً، مما يجعل تاريخ الكون سلسلة دورات لا تنتهي. ويبدو أن هذا المذهب اختفى تماماً بعد فترة قصيرة من خريسبوس، وبالتأكيد عند منتصف القرن الثاني ق م. وبدلاً منه قبل الرواقيون بالمذهب المألوف لدى الأفلاطونيين والأرسطيين عن أزلية الكون. وحين تخلى هؤلاء الرواقيون المتأخرون عن نظرتهم القديمة إلى العالم التي تمتاز بمزيد من الحركية والمتعلقة بالنار الإلهية التي تخلق الأشياء جميعاً وتدمرها خارج جوهرها، فقد استردوا وقووا اعتقادهم بالوحدة العضوية للكون وسيطرة العناية الإلهية على كل ما فيه من جزئيات، وأسهموا إسهاماً مهماً في تلك النظرة عن النسق الكوني، الأبدي الساكن، الذي هو عنصر أساسي في الفكر الوثني اللاحق. وهنا يبرز رواقيان «شرقيان» جداً، هما: ديوجينوس البابلي، وبوئيثوس الصيدوني، كانا مسؤولين عن التخلي عن فكرة «الحريق». أما الفيلسوف الأكثر أهمية بكثير الذي شاركهما هذه النظرة فقد كان باناتيوس الروديسي، الذي قام بتلطيف الرواقية إلى أقصى حد. جاء إلى روما عام 143 ق. م. بصحبة أسكبيون الأفريقي، الذي اتصل من خلاله بحلقات الأرستقراطيين الرومان الذين كانوا حريصين بنجاح على اكتساب الثقافة الإغريقية، ولقد قام هو نفسه أكثر من أي شخص سواه بتحويل الرواقية إلى اعتقاد يناسب النبلاء الرومان. وبالإضافة إلى تخليه عن فكرة «الحريق»، فقد شكك في صلاحية العرافة، وهو اعتقاد كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفكرة الرواقية عن «**القدر**» أو «**العناية**». وعلى الجانب الأخلاقي، فقد أكّد في الأقل على القيمة النسبية للمنفعة الخارجية واللذة أكثر من الرواقيين القدماء، وربما حصل

ذلك لأنه كان يهتمّ بمَن يتطورون أخلاقياً أكثر مما يهتم بمثال **الحكيم** الكامل. ومن المحتمل أن اختلافه عن أسلافه يكمن في أسلوبه وما يؤكده أكثر مما يكمن في تغيير جذري للمذهب، لكنه بالتأكيد اعتبر ملطفاً وأكثر إنسانية، وقد ساعد تصويره الأقل صرامة للرواقية في زيادة تأثيره بقدر كبير على عقول الرومان الأرستقراطيين.

3. هناك شخصية أخرى قامت بمنعطف مختلف في تطوير الرواقية، وهو الرواقي اليوناني- السرياني الكبير من الجيل التالي، بوسيدون الأفامي (130-46 ق.م.) وقد كان له تأثير كبير في روما أيضاً. كان أبرز شخصية في الحياة العقلية لعصره، إذ كان جغرافياً مميزاً، ومؤرخاً وفيلسوفاً، وكاتباً غزير الإنتاج كذلك. ولكن أعماله تلفت مع الأسف، ومن الصعب أن نعرف كم من إعادات البناء الجريئة لفلسفته التي قام بها الباحثون المحدثون ينتمي له حقاً. وبالتأكيد فقد تبنى قدراً كبيراً من المذهب الأفلاطوني. ولعل أبرز ما استعاره من أفلاطون يكمن في علم النفس الثلاثي لديه، حيث تقسم النفس إلى ثلاثة أجزاء هي العقلية والانفعالية والشهوية (وبالطبع ظل يعتبر النفس مادية في جوهرها). وكان هذا انقطاعاً هائلاً مع التقليد الرواقي، لأنه كان يعني أنسنة للأخلاق القديمة. وإذا أُخِذَ بهذا التقسيم الثلاثي للنفس، فإن من واجب الإنسان أن يحتفظ بالسيطرة على انفعالاته وعواطفه، لا أن يجتثها من الأعماق. وربما أكد بوسيدون أيضاً على تعالي النَّفَس الناري الإلهي بوصفه عناية فاعلة، مستقرة في الأرجاء الأثيرية، ولا سيما الشمس، واعتقد أن الجزء العاقل من نفس الإنسان، وهو العقل أو المبدأ الحاكم، كان فيضاً من الجوهر الإلهي في الشمس، نزل إلى عالم ما تحت القمر، عن طريق القمر، وسيرتقي في النهاية بعد تصفيته مرة أخرى إلى الأبدية المباركة في مكان أصله. وقد أكد تأكيداً بالغاً على الوحدة العضوية للعالم، والتعاطف الكوني الذي يشدّ أواصر الأشياء جميعاً، وأنشأ فكرة مقياس لأنواع الوحدة المختلفة، التي تبلغ أوجها في التوحيد الكامل للعضوية، وذلك ما طوره أفلوطين لاحقاً. وكان بوسيدون أيضاً أول من تطرّق بوضوح إلى الفكرة، التي كانت ضمنية في الفكر اليوناني

السابق، عن كون الإنسان «جسراً» أو وسيطاً بين عالمين: أعلى وأدنى، أو حيواني وإلهي، وهي فكرة حظيت بأهمية كبرى في الفكر اللاحق. ويمكننا أن نتطرق إلى ذكر فكرتين يبدو أنهما تنتميان إلى عالم فكر الرواقية ذات الصبغة الأفلاطونية أو الأفلاطونية ذات الصبغة الرواقية، وإن لم يمكن عزوهما إلى بوسيدون نفسه. إحدى هاتين الفكرتين هي «الخلود الفلكي»، أو فكرة عودة نفوس الخيرين إلى الأرجاء الأثيرية في الكون الأعلى من حيث جاءوا، حيث يقضون خلوداً سعيداً وهم يتأملون ويتدبرون في إبداعات العقل الإلهي كما تنكشف باكتمال في حركات الأجرام السماوية -أي بعبارة أخرى يراقبون النجوم وهي تدور (وقد تكون هذه الفكرة فيثاغورية جديدة). والفكرة الأخرى هي التوحيد الذي قام به بعض الرواقيين (ربما كان أنطيوخوس العسقلاني) للأفكار الأفلاطونية مع الحكمة الكامنة في عقل النار الإلهية، مفهومة بوصفها عناية تعمل في الأرجاء الأثيرية، العليا للكون. وتتناسب هذه الأفكار تماماً مع النظرة السائدة إلى العالم التي تشكلت في القرون الأخيرة قبل الميلاد، وسيطرت على الفكر الوثني المتأخر، أي القول بالكون الأبدي، بوصفه وحدة عضوية واحدة، تحكمها قوة إلهية تكمن أو تكشف عن نفسها من خلال الأرجاء النارية الساطعة في الأجواء العليا، في الآلهة المحسوسة، أي الشمس والأجرام السماوية الأخرى، التي تتماثل معها الأجزاء العليا من نفوس الناس طبيعياً، ولذلك يتمنون أن يعودوا بعد الموت إلى هذه الأرجاء الأثيرية، حيث موطنهم الحقيقي.

وعند الرواقيين المتأخرين الذين نعرفهم جيداً، ما دامت قد وصلتنا أعمالهم أو تقارير كاملة عن مذاهبهم، فإن الفلسفة في الدرجة الأولى طريقة في الحياة. والرواقيون الكبار من القرنين الأولين بعد الميلاد، من طراز سينيكا، وموسونيوس روفوس، وأبيكتيتوس، وماركوس أورليوس، كانوا يهتمون حصراً بالاتجاه الأخلاقي والروحي أو الاختبار الذاتي الذي كان ممارسة متبعة لدى الرواقي الجيد. ويمكننا أن نتوقع أن سينيكا، المعلم الثري ووزير نيرون، هو أكثرهم سطحية. ففي الفلسفة، هو تلفيقي مكتمل كان يدرّس المذهب الرواقي الاحترافي، وهو معجب بأبيقور ويكثر الاقتباس منه. وجميع كتاباته الفلسفية

المستفيضة هي مقالات أو مواعظ حول موضوعات أخلاقية عملية. وموسونيوس روفوس المتطهر وحامي التقاليد الأخلاقية الرومانية القديمة هو شخصية جذابة من نواحٍ عدة بتبشيره بالإنسانية والعفاف وأهمية الزواج والعائلة والحياة الزراعية كأفضل ما يناسب الفيلسوف. غير أن أعظم هؤلاء الرواقيين المتأخرين هما أبيكتيتوس وماركوس أورليوس. وأبيكتيتوس محافظ في الفلسفة، يعود إلى تقاليد زينون وخريسبوس. لكنه قبل كل شيء معلم أخلاقي وديني. ويصرّح هذا العبد المعتوق والأعرج أفضل من أي رواقي آخر بجوهر الديانة الرواقية، أي الاتكال المطمئنّ على إرادة العناية الإلهية التي تتحول عنده إلى إله شخصي متعالٍ لا إلى نَفَس ناري غير شخصي. وأخلاقيته أخلاقية عالية، وإن رُميَت في التفكير المسيحي ببعض الغرور الروحي والفظاظة. وخلّف لنا الإمبراطور الرواقي ماركوس أورليوس، في كتبه الإثني عشر عن اختباره لذاته، التي كتبت باليونانية ووجهت «إلى ذاته»، سجلاً زاخراً بالعنفوان عن إنسان حساس، عميق، متمحل، وأحياناً متفوق شعورياً، ولكنه مثير للإعجاب جداً. ويعتمد فكره اعتماداً كلياً على فكر أبيكتيتوس، لكنه أكثر من تلفيقي، ويستمد الكثير من أفلاطون على الخصوص، الذي أُعجب به الرواقيون الرومان المتأخرون وشغفوا بقراءته. لكنه لا يشترك في الإيمان الأفلاطوني الواثق بالأبدية، بل يتبع التقليد الرواقي الذي اعتبر بقاء النفس مشكوكاً فيه في أحسن الأحوال. والانطباع العام الذي يتركه هذان الكاتبان الرواقيان الكبيران هو انطباع محزن. فقد كانا يبشران ببطلان جميع الأشياء الأرضية ولاجدواها. ويدفع أبيكتيتوس مذهبه عن اللامبالاة بجميع الممتلكات، سواء أكانت منافع خارجية أو تأثرات إنسانية، حتى النهاية الكلبية القصوى. وبرغم أن ماركوس أورليوس كان يولي ولاءه وحبه للناس إلى عائلته وأصدقائه ومعلميه، مع ذلك فهو يشعر بلاجدوى جميع الأشياء التي تشغل الناس بها أنفسها، ولم يكن لديه أي شيء إيجابي يضعه في الجانب الآخر. كان إنساناً قَلِقاً بشأن الحياة قَلَقاً عميقاً، ومن أقواله الأخيرة: «لستَ سوى نفسٍ تجرجر جسداً». ومن المثير أن نقرأ رسائل القديس أغناطيوس، الشهيد في بواكير القرن الثاني، وأسقف أنطاكيا، بالإضافة إلى كتابات أبيكتيتوس وماركوس أورليوس، ولا سيما أن

نقارن موقفهم من الموت، لكي ندرك الاختلاف بين مزاج الديانتين، النار الجديدة التي اندلعت على الأرض، المتمثلة في المسيحية، والنار الخابية لنهاية الرواقية.

4. بدأت عودة التعليم الإيجابي والعقائدي في الأكاديمية مع فيلون اللائرسي، الذي أعقب كليطوماخوس، تلميذ كارنياديس ومفسره، في الرئاسة. ولا شكّ في أنه تخلى عن الشكية بتعليمه أن الأشياء يمكن فهمها في ذاتها، حتى لو لم يكن المذهب الرواقي عن «التمثيل المحكم» صالحاً. وقد أولى تاريخ مدرسته وتعاليمها اهتماماً كبيراً، وما دام يصرّ على أن هناك استمرارية فعلية في تعليمها، فمن المحتمل أنه كان يتمسك بالنظرية التي نصادفها لدى شيشرون والقديس أوغسطين (التي ربما كانت صحيحة) حول وجود تراث لا انقطاع فيه من التعليم العقائدي بقي محفوظاً وراء النزعة الشكية الظاهرة في الأكاديمية الجديدة(*). أما الشخصية الأهم من فيلون فهو خليفته أنطيوخوس العسقلاني. وهو شخص مهم من الناحية الفلسفية، لأن ردّ فعله على الهجمات الشكية للأكاديمية ضد العقائدية كان من العمق بحيث إنه أصرّ على أن زينون كان أفلاطونياً مصلحاً حقاً، وأن التعليم الرواقي هو بعينه تعليم أفلاطون! وبهذه الطريقة ربما كان يرجو أن يوحد قوى العقائدية لمقاومة الهجمات الشكية. وكان تعليمه، بقدر ما نستطيع إعادة بنائه، برغم ما يعترف به من أفلاطونية، في جميع النواحي تقريباً رواقية من النمط التلفيقي الذي قدمه باناتيوس وبوسيدون. وفي الحقيقة ربما كان ما يبدو أفلاطونياً أصيلاً في فكر «الأفلاطوني» أنطيوخوس أقل مما هو أفلاطوني في فكر بوسيدون الرواقي. وربما كان أنطيوخوس خير من يمثل النظرة الرواقية العامة إلى العالم، أو كتلة الأفكار عن طبيعة الأشياء التي أوجزتها سابقاً، ولعل تأثيره كان واسعاً جداً. وخلال فترة

(*) [لا يوجد دليل من أي نوع على النظرة القائلة بوجود تعليم عقائدي باطني في الأكاديمية الشكية، وكان يجب ألا يسوقني احترامي لمرجعية القديس أوغسطين إلى ذكره- ملاحظة من الطبعة الثالثة].

مغادرته الأكاديمية في أثينا بعد خصام مع فيلون وعودته إليها خليفة لفيلون، درّس في الإسكندرية وترك وراءه مجموعة من التلاميذ الذين واصلوا تقليده في هذا النمط من التلفيقية. وقد اقتدى التلفيقيون المتأخرون في الإسكندرية في عصر أغسطس، باتامو ومدرسته، بأنطيوخوس أيضاً. ولم يجمع هؤلاء التلفيقيون الإسكندريون بين الرواقية والأفلاطونية فحسب، بل تظهر في فلسفتهم عناصر أرسطية وفيثاغورية مهمة أيضاً. وكان آريوس ديديموس فيلسوفاً إسكندرياً تلفيقياً أكثر أهمية من باتامو وأتباعه، وهو صديق أغسطس. والحقيقة أنه لم يكن تلفيقياً بالمعنى الصحيح، لأنه يبدو معتنقاً للرواقية بصورة لا محيد عنها، وإن كان يرغب في التعلم من بقية المدارس. غير أن أهميته لا تكمن في كونه فيلسوفاً أصيلاً، بل في كونه جمّاعاً للآراء، أي كاتباً عني بتجميع آراء المفكرين الكبار من جميع المدارس بخصوص أهم القضايا الفلسفية وتصنيفها نسقياً، أي إدراجها وفق التقسيمات المعروفة للفلسفة من منطق وطبيعيات وأخلاق... إلخ. ومن المحتمل أن تكون كتاباته قد مارست بعض التأثير في التطور اللاحق للأفلاطونية الوسطى.

5. وهذا النوع من كتابة الآراء الفلسفية والدراسة الفلسفية الأخرى الكبيرة، أعني إنتاج شروح على أفلاطون وأرسطو (الذي يبدأ في القرن الأول ق م ويستمر حتى نهاية تاريخ الفلسفة الهيلينية الوثنية وما بعدها) وفّر البيئة المتعلمة التي ترعرعت فيها المذاهب المميزة للأفلاطونية الوسطى. ووفّر أنطيوخوس وأتباعه نظرة حظيت برضا أكبر من هذه الدراسة المنهجية للفلسفة، التي كانت الإسكندرية أهم مركز لها، من العقائدية القديمة، الحصرية، الضيقة. وبعد أنطيوخوس والرواقية الوسطى، صار فلاسفة مدرسة واحدة أحياناً في الأقل يقرأون كتابات المفكرين الكبار الذين ينتمون لمدرسة أخرى باحترام وعلى أمل تعلم شيء منها، لا لمجرد الاختلاف والتناظر معها. وفي هذه العودة للتعلم الإيجابي من النقد السلبي وفتح الأكاديمية على موقف التقدير الجديد للتعلم الإيجابي من المدارس الأخرى، تكمن أهمية أنطيوخوس الحقيقية. غير أن التطور الفعلي للمذهب الأفلاطوني الأوسط صار يتبع خطوطاً

مختلفة تماماً عن الخطوط التي بدأها أنطيوخوس. وحين يتضح بجلاء في القرن الميلادي الثاني، لا يكون تلفيقية لا شكل لها، أو رواقية مقنعة بالأفلاطونية. بل هو مذهب أفلاطوني أصيل، يختلف من نواح متعددة مهمة عن تعليم أفلاطون نفسه، وينمّ على علامات على وجود تأثير أرسطو وبقية المدارس، ولكنه يعود في كثير من النقاط الجوهرية إلى تلميذ أفلاطون أكسينوقراطيس.

ولا يمكن هنا مناقشة التطور الغامض، بل المختلط للأفلاطونية الوسطى من القرن الأول ق م إلى القرن الثاني الميلادي، ولا تقديم نبذة مفصلة عن تعليم أي فيلسوف أفلاطوني مفرد مهما تكن أهميته في العصر الكبير للأفلاطونية الوسطى. بل يقتصر اهتمامنا الجوهري بأن نقدم فكرة واضحة بقدر الإمكان في الأقل عن الخطوط العامة للفلسفة التي كان يعلمها الأفلاطونيون المتوسطون من القرن الميلادي الثاني بوصفها أفلاطونية، حتى نتمكن من رؤية مدى تأثير هذه الفلسفة في متفلسفي اللاهوتيين المسيحيين الأوائل، وإلى أي حد وفّرت أساساً لفلسفة أفلوطين الأهم والأعمق. وهذه خطوة جوهرية لدراستنا كلها، لأن كامل الفلسفة المسيحية التقليدية واللاهوت الفلسفي يستقيان من الجانب الهيليني إما من الأفلاطونية الوسطى أو من أفلوطين. ولن يكون الحصول على هذه النظرة الواضحة بالأمر اليسير تماماً، لأن الأفلاطونية الوسطى ليست فلسفة متماسكة على الإطلاق، لكنني سأحاول بذل قصارى جهدي لإيجازها إيجازاً شاملاً، آخذاً بالاعتبار التناقضات الجدية والتفاوتات بين الفلاسفة المختلفين.

في تطور الأفلاطونية بعد إحيائها نستطيع أن نقتفي بدءاً من القرن الأول ق م فصاعداً أثر صراع مهمّ في الآراء حول قيمة تعاليم المدارس الأخرى. إذ ارتأت مجموعة من الأفلاطونيين، ربما كانت تتحلق حول الأكاديمية في أثينا، أن تنظر إلى أرسطو وتعليمه نظرة عدوانية، وكانت متأثرة بالرواقية إلى حد كبير. وأبرز ممثل معروف لدينا عن هذه المجموعة هو أتيكوس، وهو شخص يتميز بإسرافه في اللغة. وهناك مجموعة أخرى كانت معادية للرواقيين (وإن لم تكن بمنجى تماماً من تأثيرهم) ووقعوا تحت تأثير أرسطو بعمق، ولاسيما بالمنطق والميتافيزيقا لديه. وهذه المجموعة الأخيرة، التي يمثلها لنا فيلسوف من القرن الثاني، هو ألبينوس، كانت الأخطر تأثيراً على الفكر اللاحق، وإن كان

أفلوطين، برغم القدر الكبير من الأرسطية التي تنطوي عليها فلسفته، يتابع تقليد المجموعة الأولى من بعض النواحي، ولا سيما في نقده منطق أرسطو. وكان التأثير المهم الثالث، بالإضافة إلى أرسطو والرواقيين، هو تأثير الفيثاغورية التي تمّ إحياؤها، الذي بدأ بالظهور في القرن الأول ق م. وقد لا تعني الفيثاغورية الجديدة شيئاً سوى التنجيم والنزعة الباطنية والهذر حول الخواص السرية للأعداد. لكنها يمكن أن تعني فلسفة أكثر جدية، ومنذ إيدورس، أفلاطوني الإسكندرية التلفيقي، وصولاً حتى نومينوس عند نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الميلادي، صرنا نقابل فلاسفة، يسمون أنفسهم أحياناً بالأفلاطونيين، وأحياناً أخرى (مثل نومينوس) بالفيثاغوريين، وهم يؤكدون بعض المذاهب التي يمكن اعتبارها من سمات هذه النزعة الفيثاغورية الجديدة.

6. كانت الأفلاطونية الوسطى، تقريباً مثل سائر الفلسفات والفلسفات المنحولة في عصرها، تعني في الدرجة الأساس والأولى، الإلهيات وطريقة دينية في الحياة. وكانت أهدافها الأولى تتمثل في معرفة الحقيقة عن العالم الإلهي وتحقيق «أكبر شبه ممكن بالإله». وكان الموقف الديني الشخصي لمعتنقيها يتنوع تنوعاً ملحوظاً، من التدين السطحي، الانفعالي، المنتحل عند أبوليوس أو مكسيم الصوري إلى التقوى العميقة والأصيلة عند أفلوطرخس أو الإيمان الزاهد المنصرف إلى العالم الآخر عند نومينوس أو النظرة العقلية المحايدة التي تصحبها علامات ضئيلة من الشعور الديني العميق عند أفلاطونيٍّ مدرسيٍّ مثل ألبينوس. أما بالنسبة إلى هدفنا في متابعة تأريخ الفلسفة الأوربية التقليدية، فإن الإلهيات أو الميتافيزيقا عند الأفلاطونية الوسطى، بنظراتها إلى طبيعة النفس الإنسانية ومصيرها، هي التي تحظى بالأهمية الرئيسة. وأول المذاهب اللاهوتية المميزة وأهمها في كثير من النواحي هو وضع العقل الأسمى أو الله على رأس ترتيب الوجود، بوصفه المبدأ الأول للواقع. ويمتثل هذا العقل الأسمى المثل الأفلاطونية كأفكار أو معقولات. فهي لا تشكل محتواه فحسب، بل هو علتها فعلاً. وهذا تطور ملحوظ عن تعليم أرسطو كما صورته، مستقياً من المحاورات بقدر ما أفهمها. لكننا لو ألقينا نظرة إلى الوراء

على فلسفة الجيل التالي بعد أفلاطون فسنرى كثيرين ممن استبقوها.

ولعلّ من الأولى التذكير بأن أكسينوقراطيس وحّد بين الخير أو المبدأ الأول لعالم المثل والموناد أو الوحدة الأولى (كما فعل أفلاطون على نحو بين) والعقل. وبرغم أن أرسطو رفض نظرية المثل، وبالتالي لم يضعها في العقل الإلهي، فإنه يجعل من المبدأ الأول للواقع عقلاً متعالياً. ويأتينا تأكيد مثير على هذا الميل في فلسفة العصر في تعليم أقليدس الميغاري، وهو معاصر أفلاطون وشريكه في التتلمذ على سقراط، القائل بأن الخير شيء واحد له أسماء متعددة، ومن المناسب أن نطلق عليه اسم «الذكاء» أو «العقل» أو «الإله». وبرغم أن أفلاطون نفسه، كما رأينا، يتحدث عن الخير بطريقة تجعل من المشروع لنا أن نطلق عليه اسم «الله»، فإنه لا يصوره بوصفه **عقلاً** تكون المثل الأخرى أفكاراً أو معقولات له. ولا توجد المثل بالنسبة إلى أرسطو، ولا بالنسبة إلى أكسينوقراطيس، فعلاً في العقل الإلهي، إذ وضعها أكسينوقراطيس بصحبة عالمه العقلي، وبالطبع فإن الزوج غير المحددة عند أرسطو لا توجد على الإطلاق. ولكننا وجدنا ثلاثة مفكرين مختلفين جداً، في الأقل معاصرين لأفلاطون وبين تلاميذه، جعلوا من العقل المبدأ الأول للواقع: وقد اشتق أحدهم، وهو أكسينوقراطيس، المثل فعلاً من هذا العقل الأسمى. وربما اقترب أفلاطونيو القرن الرابع الآخرون من المذهب الأفلاطوني الأوسط اقترابا شديداً، غير أن الدليل على ذلك بين أيدينا لا يكفي تماماً لنتأكد منه.

ويتابع الأفلاطونيون المتوسطون أكسينوقراطيس في التوحيد بين العقل الأسمى لديهم أو الله والخير عند أفلاطون. ويتابعه إيدوروس التلفيقي أيضاً (تحت تأثير الفيثاغورية الجديدة) في تسميته بالواحد، لكنه يختلف عنه بجعله هذا الواحد وحدة عليا تسبق الواحد والزوج غير المحددة، وهما عنصرا العدد وبالتالي المبادئ المولدة للمثل. وهذا التوحيد الصريح للمبدأ الأعلى بالواحد الذي يحظى بأهمية كبرى في فلسفة أفلوطين، لا يظهر مرة ثانية قبل نهاية القرن الثاني، غير أن التأثير الفيثاغوري الجديد كان بالتأكيد أحد الأسباب المسؤولة عن الإصرار المتزايد على تعالي المبدأ الأول ونأيه الذي نجده إجمالاً لدى جميع الأفلاطونيين المتوسطين، ويظهر بوضوح على الخصوص عند نومينوس،

الذي كان يعتبر نفسه فيثاغورياً. على أننا نستطيع أن نرى في إلحاح نومينوس على استرخاء الإله الأول وحريته من جميع الأفعال الخارجية تأثيراً آخر أكثر أهمية أفضى بالأفلاطونيين المتوسطين إلى إثبات التعالي الكلي للأسمى بقوة، وبالتالي إلى مفهوم أرسطو عن **المحرك الذي لا يتحرك**، النائي، الذي يفكر بذاته، والذي لا يصدر عنه أي اهتمام فعلي بشؤون الكون. ومن المحتمل أن تأثير أرسطو أيضاً هو الذي دعا إلى وضع المثل في العقل الإلهي. وكلا مفهوميه عن المحرك الذي لا يتحرك بفعله الفكري الضمنيّ المنطوي على ذاته، وعن علم النفس الذي يمتاز بالتلازم الوثيق بين الفكر وموضوع الفكر [أي العقل والمعقول] (الذي يؤدي دوراً مهماً جداً في تطوير أفلوطين اللاحق للمذهب) قد أثّرا في تفكير الأفلاطونيين المتوسطين. غير أن صورة المذهب الذي نجده لدى الأفلاطونيين المتوسطين، بما يولونه من أولوية للعقل الأسمى بوصفه سبباً للمثل أقل أرسطية من المذهب الذي سنجده عند أفلوطين. وربما كان يستقي في الأساس من مماهاة أكسينوقراطيس العقل بالخير، ولعله تأثّر بالمذهب الرواقي الأوسط الذي ذكرته سابقاً في هذا الفصل، وهو المذهب الذي مزج بين المثل وأفكار العقل- النار الإلهية الرواقية. مع ذلك فإن التصور الأفلاطوني الأوسط عن العقل الأسمى المتعالي النائي والخير يخلو من أي أثر للرواقية، وغالباً ما يقدم (ولا سيما عند ألبينوس) بطريقة توضح بجلاء تأثير أرسطو. وهو مفهوم معقد، بل مشوش، يبين في غاية الوضوح أن خيوط تقاليد فلسفية متعددة تشتبك فيه على نحو مهلهل، ولا تتواشج تواشجاً سليماً، لكنه ذو أهمية كبرى بالنسبة للإلهيات الفلسفية اللاحقة بأسرها.

7. وهذا العقل الإلهي الأسمى المتعالي النائي، برغم أنه يبقى **عقلاً** وليس، كما لدى أفلوطين، ما وراء العقل ومصدره، تتم ترقيته إلى ارتفاع شاهق بحيث لا يمكن التفكير به بالاتصال المباشر مع العالم المادي أو يمكن بلوغه من لدن النفس الإنسانية في هذه الحياة، إلا في حالات لمحات الإشراق الظرفية. وعند الأفلاطونيين المتوسطين، فإن الإله الأسمى ليس وراء كل ترتيب، بل هو على رأس ترتيب الوجود، ولذلك فهو بعيد غاية البعد عن

عالمنا، ولا يمكن الوصول إليه إلا من خلال الوسائط. حقاً أن ألبينوس يماهي **العقل الأسمى** لديه **بالصانع** في «طيماوس»، أي مكون العالم المادي ومنظمه، لكنه غير متماسك منهجياً على الإطلاق، ويقدم لنا في مكان آخر قوتين وسيطتين بين الأسمى وعالمنا، وهما «**العقل الثاني**» أو الله، و«**نفس العالم**»، وهما مأخوذان من «طيماوس» أيضاً. يحقق العقل الأسمى هاتين القوتين ويحملهما على الوجود المؤثر بإيقاظهما، كأنما من سبات (وهو تصور كان واسع الانتشار بين الأفلاطونيين المتوسطين). يضفي ألبينوس على «العقل الثاني» طبيعة أرسطية جداً، لكونه العقل المحرك للسماء الأولى، وتحركه رغبة الأسمى. وهذا التراتب بين المبادئ الثلاثة: **العقل الأول** أو الله، **والعقل الثاني** أو الإله الثاني، **ونفس العالم**، الذي يعاود الظهور لدى نومينوس مع اختلاف مهم هو أنه يماهي الإله الثاني **بالصانع** في «طيماوس»، يلغي الفكرة الأرسطية عن الحركة عن طريق رغبة الأسمى، ولكنه يجعل من الإله الأسمى لديه أكثر أرسطية من ألبينوس، لكونه متحرراً من جميع الفعاليات الخارجية مثل **المحرك الذي لا يتحرك** الذي يتعقل ذاته عند أرسطو. ولدى الكتاب السطحيين الأكثر شعبية، مثل أبوليوس ومكسيم الصوري، تكون الوسائط آلهة الأساطير، والأجرام الإلهية السماوية، وعلى المستوى الأدنى «الشياطين» أي الكائنات الغيبية التي لا تستعصي على التأثر ولا تندرج في زمرة الآلهة الخالدة بالضرورة، وهي ذات طبيعة وميول مختلفة، وتتصرف كوسائط بين الآلهة والبشر. ويعود الاعتقاد بهذه الشياطين إلى بداية تكون الأسطورة الإغريقية، إلى «أصول الآلهة» عند هسيود. ويستفيد منها أفلاطون في أسطورته عن «إيروس» في محاورة «المأدبة»، ولكن هذا الاعتقاد اكتسب أهمية كبرى في الفلسفة والإلهيات في الحقبة التي نعنى بدراستها الآن. وبين ما وفّره، فقد وفّر للاهوتيين الوثنيين، الذين بدأ المنافحون المسيحيون بالضغط عليهم، تفسيراً مقنعاً للأساطير والقصص الخرقاء التي كانت تروى عن الآلهة والطقوس غير المستساغة التي كانت تُعبَدُ بها أحياناً. إذ صار يمكن القول إن هذه الأساطير (حين لا يمكن استخراج دلالة أمثولية عميقة منها) كانت معنية في الواقع بـ«الشياطين»، وليس بالآلهة على الإطلاق. بالطبع كان ألبينوس ونومينوس

يؤمنان بالآلهة والشياطين بقدر إيمان الكتاب الشعبيين الآخرين، وكان هؤلاء الأخيرون يقبلون بمذهب الأسمى المتعالي ونفس العالم الأفلاطونية. وإذا نحن أردنا أن نقدم صورة معممة عن الواقع كما كان يراه الأفلاطونيون المتوسطون، فستكون على النحو التالي. على رأس ترتيب الكائنات يوجد **العقل الأسمى**، أو الله، وهو ناءٍ ورفيع بشكل لا يوصف، يجمع بين المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو، ومثال الخير عند أفلاطون. ثم تأتي الكائنات الوسيطة -العقل الثاني، الآلهة الأصغر، النجوم، الشياطين- التي تحكم وتنظم، وبعضها يسكن في، العالم المحسوس الذي هو نفسه، كما في «طيماوس»، كائن حي تبثّ فيه الحياة **نفس العالم**.

وقد انقسم الأفلاطونيون المتوسطون بشأن تكوين العالم الحسي. وكما رأينا سابقاً، فقد مارست محاورة «طيماوس» لأفلاطون تأثيراً كبيراً على فكرهم، ويستقي كثير من سمات لاهوتهم من تأويلات بعض الأجزاء من أسطورة أفلاطون الكبيرة، المتأثرة شعورياً أو لاشعورياً بالفلسفة اللاحقة. والحال يبدو أن «طيماوس»، إذا ما أُخِذتْ حرفياً، تتضمن تكويناً للعالم المحسوس عند لحظة معينة من الزمان، وقد قبل بعض الأفلاطونيين المتوسطين بهذا، ولا سيما أفلوطرخس. ولكن أصرَّ آخرون بقوة على الطبيعة الرمزية الخالصة في حكاية «طيماوس»، وبذلك تمسكوا بأزلية العالم، وكانت هذه النظرة هي التي سادت أخيراً. وبالطبع فإن هذه النظرة هي التي يعزوها الدارسون المحدثون لأفلاطون نفسه، فيقال إنها كانت سائدة في الأكاديمية منذ البداية (كما توجد أيضاً وجهة النظر المعاكسة)، واستقت مزيداً من الدعم من إلحاح أرسطو القوي جداً بأن العالم المحسوس كان بالضرورة بلا بداية ولا نهاية. وبالطبع لم يكن لدى الجانبين المعنيين بالنقاش أية فكرة عن الخلق أو الأبدية (في مقابل الأزلية) بالمعنى الذي يعطيه اللاهوت المسيحي للكلمتين، وبالتالي ما كان بإمكانهما التوصل إلى أي حل مشابه لحل القديس أوغسطين للمعضلة المتعلقة بما كان يفعله الله قبل أن يخلق العالم.

ثمة نقطة خلاف أخرى بين الأفلاطونيين المتوسطين، وهي المتعلقة بأصل الشر. وكان هناك اعتقاد واسع انتشر بين أفلاطونيي القرن الثاني، شاركهم فيه

مع آخرين أفلوطرخس وأتيكوس، مفاده أن سبب الشر نفس شريرة كامنة في المادة، وهي تضع العالم المادي بأسره تحت سيطرتها. وعند نومينوس، كانت المادة نفسها شراً، وهي أعدى أعداء الله والخير كله. ولا يضفي ألبينوس على العالم المادي هذه النظرة المتشائمة، ولا يوحد بين المادة والشر، أو يثبت وجود نفس شريرة كونية، لكنه ليس لديه تفسير بديل أفضل يقدمه، وإن أصرَّ، مثل سائر الأفلاطونيين، على أن الشرور التي تؤثر فينا هي النتيجة الضرورية للتجسد، وأن الله ليس مسؤولاً عن الشرور التي يعاني منها الناس. وبالطبع فإن فكرة وجود **نفس عالم** شريرة هي تطوير لمقترحات تقدم بها أفلاطون نفسه في «طيماوس» و«القوانين». وكذلك فإن فكرة المادة لا من حيث هي منفعلة فحسب، بل بوصفها اعتراضاً عنيداً لمقاصد الخير، والمبدأ المكوّن والمنظم تنتمي أيضاً إلى أفلاطون، وتظهر أحياناً لدى أرسطو. غير أن التوحيد بين المادة والشر فكرة فيثاغورية جديدة، وليست أفلاطونية، ويبدو أن الثنائية المميزة لهذه الأنظمة الأفلاطونية المتأخرة قد تأثرت بالثنائية الفارسية التي يتضح تأثيرها غاية الاتضاح في العرفانية(*).

8. كانت المسافة التي تفصل **العقل الأسمى** عن حياتنا في العالم المحسوس من الضخامة بحيث إن الأفلاطونيين المتوسطين فكروا بأن قصارى ما نرجو نيله في هذه الحياة هو الحدس المباشر النادر والخاطف به. ونأيُ الأسمى، المميز لتعاليه عن فكرنا، هو ما يعبّر عنه ألبينوس باستخدام شكل فظ وغير مشذب من «اللاهوت السلبي» الذي يكتسب أهمية بالغة في فكر أفلوطين واللاهوت الفلسفي المتأخر في التراث المركزي. وسأناقش هذا بمزيد من

(*) [الإشارة إلى «الثنائية الفارسية» هنا مضللة. فقد رأت الزرادشتية القويمة في العالم أرضاً للصراع بين قوى الخير والشر. غير أن نظرتها للعالم الطبيعي والكيفية التي يجب أن يستعمل فيها الإنسان الأشياء الخيرة أكثر إيجابية وتفاؤلاً من جميع الأديان الكبرى الأخرى. وثنائيتها بمنأى بعيد عن الثنائية المتشائمة عند العرفانيين (الغنوصيين) برغم أن شكلاً متطرفاً من العرفانية يظهر في المانوية، التي هي بدعة زرادشتية أكثر مما هي مسيحية -ملاحظة من الطبعة الثالثة].

التفصيل حين نصل إلىٰ أفلوطين. لكن من الضروري أن نلاحظ هنا أن التاريخ المبكر لهذا «اللاهوت السلبي» -أعني وصف الله بنفي الصفات الإيجابية عنه، وإثبات ما ليس هو أكثر من ما هو- محكوم بتأويل خاص لأصعب محاورات أفلاطون، أعني «بارمنيدس»، قَبِلَه جميع الأفلاطونيين المتأخرين وما زال يجد مدافعين عنه حتى الآن. وهذه المعرفة غير المباشرة بالله عن طريق النفي في غاية البعد عن التدبر المباشر أو الحدس الكلي والواضح الذي يعنيه الأفلاطونيون بالمعرفة. فهذه المعرفة، كما كان يفهمها الأفلاطونيون المتوسطون، لا نستطيع أن نحظى بها إلا من خلال قبسات وجيزة وسريعة من الحدس حين نتحرر من الجسد ونعود إلى حالتنا الإلهية المناسبة. ونجد هذا النوع من الإشراقية، أو الاعتقاد بأن رؤية الأسمى المؤقتة نادراً ما تنبلج على النفس في هذه الحياة مثل وهج النور، ليس فقط عند مفكر صغير مثل أبوليوس، بل لدى أول كاتب أفلاطوني ضد المسيحيين، سيلسوس، وبين الأفلاطونيين الذين عرفهم الشهيد جوستين. غير أن من المهم أن ندرك عدم وجوْد أثر يدلّ على تجربة صوفية حقيقية لدى الأفلاطونيين المتوسطين، وبرغم أن هناك فيضاً من التصوف السخيف، الأجوف، البلاغي الزائف في العالم السفلي الفلسفي في ذلك العصر، فإن الأفلاطونيين المتوسطين عموماً كانوا متحررين منه. ويبدو أن ألبينوس ساوره بعض الشعور الديني الضئيل، وأفلوطرخس، الذي نعرف أنه كان إنساناً أفضل من الآخرين بكثير من كتاباته الغزيرة التي وصلت إلينا، كان يخالجه ورع عميق جداً وأصيل دون دعاوى بالتصوف أو مفاسد صوفية زائفة. بينما هناك أفلاطوني واحد، لا غيره، في تاريخ الأفلاطونية الوثنية بأسره، كان صوفياً بالتأكيد، وذلك هو أفلوطين. وقد انطوت ديانة الأفلاطونية الوسطى على تكريس عقلي بعيد للأسمى النائي، بغية رؤية ما كانوا يرجون نيله في الحياة الأخرى، وربما للحظات قليلة نادرة في هذه الحياة، ممتزجاً بممارسة صارمة للورع الوثني الاعتيادي نحو الآلهة الصغرى، آلهة النجوم والأساطير والعبادات العامة، التي تنظم شؤون العالم المحسوس التي نعنى بها في هذه الحياة عناية بالغة الحميمية.

9. لم نتناول مساهمة الأفلاطونية الوسطى الأصيلة في بقية أجزاء الفلسفة، وليس في نيتي قول الكثير عنها. لقد اضطلع الفريق الأرسطي بمنطق أرسطو بوصفه مقدمة لا غنى عنها لدراسة فلسفة أفلاطون ككل، وفي المقابل جعل منه الفريق المناوئ لأرسطو هدفاً رئيساً لهجماته. وفي الأخلاق وعلم النفس، بقي الأفلاطونيون المتوسطون ككل مخلصين للتراث الأفلاطوني، وإن لم يفلتوا من قدر من التأثير الرواقي في الأخلاق لديهم، ولا سيما في صفوف المناوئين لأرسطو، وهناك علامات على وجود تأثير أرسطو (وإن لم تكن بينة جداً) على الجانب الآخر. غير أن تصورهم العام عن طبيعة الإنسان والحياة الخيرة ظلَّ أفلاطونياً بعمق. والنفس الإنسانية هي كائن إلهي أرسله الله أو هبطت هي بإرادتها الحرة إلى الجسد، والهدف من حياة الإنسان هو تطهير نفسه بالفلسفة والاستعداد للتجرد الأخير عن الجسد، أي العودة إلى حياة الآلهة ورؤية الأسمى. وهو تصور عن حياة الإنسان ومصيره لم يخلُ من تأثير، وإن لم يكن حميداً تماماً، في المفكرين المسيحيين.

غير أن مساهمة الأفلاطونية الوسطى الرئيسة في الفلسفة التقليدية تكمن في عالم الإلهيات. ولعل من بالغ الأهمية أن نبدأ من كونهم أطلقوا فكرة أن بالإمكان التوفيق والجمع بين أفكار أفلاطون وأرسطو عن العالم وعن الموجودات الإلهية. فبجمعهم بين **العقل الإلهي** عند أرسطو، والخير، أي **المبدأ الأول لعالم المثل** عند أفلاطون، وبوضعهم **المثل في العقل الإلهي**، فقد مهدوا الطريق لتصور أكثر إقناعاً عن الوجود الإلهي مما توصل إليه سابقوهم. وجعل المثل «أفكار» الله أو «معقولاته» كان على الخصوص تطوراً يكتسب أهمية فائقة. وكان لمذهبهم في القوى الوسيطة والإفراط الزائف وغير الكافي في المبدأ الأسمى تأثير كبير جداً في عصرهم وفي الحقبة التالية مباشرة. غير أن هذه المذاهب كانت تنطوي على تصور عن الألوهية الأولى وجد أفلوطين أن من الضروري تخطيه، وكان يتعارض تماماً مع اللاهوت المسيحي، ولذلك انحصر نطاق تأثيرهم جداً. ويكمن الخطأ، في تقديري، في كونهم وضعوا الله، في تصورهم عن التعالي الإلهي، على رأس ترتيب الوقائع، وفق التراث الهيليني العام، وبذلك جعلوه بعيداً ولا يمكن لأطرافه الدنيا أن تصل إليه.

والحقيقة، كما بدأ أفلوطين برؤيتها، أن الله ليس على رأس ترتيب الوقائع، بل هو فوق كل ترتيب، ولذلك فهو حاضر بمحايثة حميمة لكل الأطراف، العليا والدنيا، في ترتيب الوقائع المشتقة، ووفق قدرة كل منها على تلقي فيضه.

10. قبل إنهاء هذه النبذة عن تطور الفلسفة من القرن الأول ق م حتى بداية القرن الثالث ب م ينبغي أن أعود إلى بداية هذه الحقبة وأقول شيئاً عن نشاط شيشرون (106-43ق.م.) كمترجم وناقل. لم يكن شيشرون بالفيلسوف الأصيل، ولم يسهم بشيء في تطوير الفكر القديم. كان خطيباً مفوّهاً وسياسياً بارزاً مثلت بالنسبة له دراسة الفلسفة الإغريقية وتدوين أفكار معاصريه والسابقين عليه من الفلاسفة الذين اهتم بهم بأسلوب لاتيني مثير للإعجاب مهمة منعشة ومريحة في وقت الفراغ. وهو يقول عن أعماله الفلسفية بأنها: «ليست سوى نسخ، جاءت عفو الخاطر، ودون عناء، فلم أقدم فيها سوى الكلمات، التي لديَّ منها ثروة لا تنفد». وأحياناً يدعي أصالة أكبر، ولكن لا يمكن القول إنها تزيد عن رفض، يتماشى مع روح الأكاديمية الجديدة، للالتزام تماماً بأي رأي معين، وبالتالي الميل إلى البحث عن مصالحات بين وجهات النظر المتناقضة، وتأكيد روماني في روحيته على أهمية الأخلاق العملية. غير أن «النسخ» التي يدوّنها، بما فيها من صياغة ناصعة لآراء المدارس الكبرى المتناقضة، هي نسخ أو بالأحرى تحويرات على أصول مفقودة عنا الآن، وتشكل واحداً من مصادرنا المهمة لمعرفة فلسفة تلك الحقبة. وبالنسبة إلى كثير من تلاميذ العصور اللاحقة الذين كانوا يتكلمون ويقرأون اللاتينية، ولاسيما القديس أوغسطين، كانت أعمال شيشرون المقدمة الأولى للفلسفة القديمة، وكان تأثيرها كبيراً جداً على المملكة المسيحية اللاتينية، ولاسيما في أفكارها الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. وكانت الكلمات التي صاغ بها عباراته كلمات رفيعة أيضاً. فهو خالق اللغة الفلسفية اللاتينية، وعمله من هذه الناحية يشكل أهمية كبرى للغرب. ونحن ندين له، على سبيل المثال، بصياغة الكلمات الأساسية التي تستخدم في الفلسفة من طراز «المادة» و«الكيفية» و«الكمية» . . . إلخ.

(14)

بدايات الفكر المسيحي عند اليونان. فيلون. المنافحون

1 . إذا توخينا الدقة فإن من الصعب القول بوجود شيء اسمه الفلسفة المسيحية متميزة عن اللاهوت المسيحي قبل القديس توما الأكويني. حقاً أن هناك بعض المراجع البارزة التي ترفض بصرامة بالغة أن من المشروع الحديث عن «فلسفة مسيحية» على نحو عام، غير أن هذا النقاش حول وجود شيء كالفلسفة المسيحية يقع، لحسن الحظ، خارج نطاق هذا الكتاب تماماً. ولا جدال حول الواقعة التاريخية القائلة بأن للانقسام بدايته التي ظهرت قبل زمان القديس توما الأكويني، لكن القديس الأكويني هو أول من ميّز بوضوح مشروع وجلي بين عالمين منفصلين من النشاط العقلي لدى المسيحيين، هما الفلسفة واللاهوت. وهذا التمييز هو الذي ساد في الدراسات العليا لدى الكاثوليكيين، ولا سيّما عند رجال الدين، منذ عصره. وكون آثار هذا التقسيم الحاد شيئاً نافعاً أو لا هو موضوع نقاش آخر تحول دون الدخول فيه حدود هذا الكتاب. لكننا ينبغي أن نضع نصب أعيننا بوضوح تام أن هذا التمييز التوماوي، في نطاق الأزمنة التي يغطيها هذا الكتاب والقرون اللاحقة بها، بين نوعين منفصلين ومحددين من النشاط الذهني لم ينجز ولم يتمَّ التفكير به. ما كان يعنى به آباء الكنيسة، وأولئك المفكرون الأوائل الذين يتبعون تراث آباء الكنيسة، وصولاً حتى معاصر الأكويني القديس الكبير بونافنتور، هو متابعة ما يسميه ماريتان **بالحكمة المسيحية**. أي أنهم كانوا يحاولون تطبيق أفانين العقول المتمرسة بالمناهج والمتآلفة مع تقاليد الفلسفة اليونانية على تأويل معطيات **الوحي**، وعلى

تفسير **الكتابات المقدسة**، والفهم الأعمق للمذاهب التي كانت تتداولها الكنيسة. وبفعلهم هذا كان جلُّ نشاطهم فلسفياً بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا شكَّ في أنهم ما كانوا ليحتقروا العقل أو يرفضوا إمكان الاستدلال العقلي من مبادئ أولية معروفة طبيعياً، غير أن فلسفتهم ولاهوتهم لم ينفصلا انفصالاً واضحاً أبداً، لأن عقلهم ظلَّ يعتمد باستمرار وعن وعي على الإيمان بالسماء ورحمتها. ولقد كان هناك دافعان أوحيا لهم بهذا العمل: الأول، دفاعي، لإضفاء مزيد من التفهم على حقائق المسيحية، وجعلها أكثر جاذبية لمن تعلموا الفلسفة اليونانية، والثاني أنهم كانت تستحثهم رغبة لاهوتية جامحة بأن يستعملوا كلَّ ما يمكن استعماله في حكمة اليونانيين بغية إضفاء الصفة النسقية على الحقائق التقليدية، وفهم تواقف معانيها، والنفاذ إلى أعماقها، أي بعبارة أخرى لبناء لاهوت واقعي بالمعنى المسيحي الجديد للكلمة، يحتوي أو في الأقل ينطوي على فلسفة ما، ولكنها فلسفة يضيئها نور الإيمان.

أعتقد أن من الضروري جداً أن ندرك كيف أن هذا النوع الجديد من النشاط العقلي، الذي كان عليه اللاهوت بالمعنى الاعتيادي جداً للكلمة عند المفكرين المسيحيين، يختلف عن اللاهوت عند الفلاسفة اليونانيين وعن **اللاهوت الطبيعي** الذي جعله القديس توما جزءاً لا من اللاهوت بذاته، بل من الفلسفة. لقد كان اللاهوت عند الفلاسفة اليونانيين قسماً واحداً يهتمّ بالوقائع الإلهية، التي لا يعتريها التغير، والباقية أبداً مما كانوا يزعمون أنه صورة مكتملة عن الواقع الذي يمكن بلوغه باستعمال العقل البشري، دون عون من شيء آخر سوى الأصول البشرية. ويهتم اللاهوت المسيحي أيضاً بالواقع الإلهي في ذاته وبعلاقاته بالإنسان والموجودات الأخرى، وهو يحاول أن يعطي صورة مكتملة قدر الإمكان للعقل الإنساني. لكنه يصرُّ على أن الحقيقة الإلهية خارج متناول العقل الإنساني بمفرده، وبغية أن نعطي حتى هذه الصورة غير المناسبة الممكنة لنا، نحتاج إلى مساعدة الله وعونه بصورة رحمة، وكذلك نحتاج إلى المعلومات التي يوفرها الله لنا، وهذه المعلومات هي الوحي. **فاللاهوت الطبيعي** عند القديس توما يحمل شبهاً كبيراً باللاهوت الإغريقي بطريقة واحدة، ما دام يتكوّن من ذلك القدر من الحقيقة عن الواقعة الإلهية التي يمكن أن يعرفها

العقل الإنساني بمفرده، لكنه يختلف عن اللاهوت الإغريقي بإصراره على أن حقيقته ليست كل الحقيقة عن الإلهي، حتى بقدر ما يستطيع أن يعرفه العقل الإنساني هنا والآن. فالحقيقة التي يمكن أن يعرفها العقل بمفرده في عالم **اللاهوت الطبيعي** ليست سوى شذرة صغيرة، ومنقوصة من كل ناحية، من الحقيقة التي يمكن معرفتها عن طريق الوحي ويدرسها اللاهوت الصحيح.

والآن وقد بلغنا بعض الفهم للاختلاف بين اللاهوتين الإغريقي الوثني والمسيحي، وفهمنا أنه حتى عصر القديس توما أو قبله بقليل، كان الفكر المسيحي يعني اللاهوت المسيحي، فنستطيع المضي إلى تأمل أصول التفكير المسيحي المبكر وطبيعته. ولكن يحسن بنا أولاً أن نفسّر لماذا يكون من المفضل، إذا كان الفكر المسيحي لاهوتاً وليس فلسفة كما قلت، أن نحدد أي شيء فيه داخلٌ فيما يوهم بالانتماء إلى تاريخ الفلسفة القديمة. والأسباب هي أولاً أن أي مسح لفكر العالم الإغريقي-الروماني الذي خلّف اللاهوت المسيحي المبكر سيكون منقوصاً بصورة غير معقولة، ثمَّ إن تأثير اللاهوت المسيحي في الفكر الأوربي اللاحق عليه كان تأثيراً عظيماً جداً، ولذلك فإن من الضرورة المطلقة بالنسبة لمؤرخ الفلسفة القديمة أن يقدم نبذة عن بدايات ذلك اللاهوت. إذ أن الأفكار الفلسفية الإغريقية نُقلِت من خلال اللاهوت المسيحي إلى العصور الوسطى (وهناك بالطبع قنوات نقل أخرى، لكن اللاهوت كان أهمها جميعاً)، وانتقلت من العصور الوسطى، بقدر أكبر بكثير مما يعتقد أحياناً، إلى عصر النهضة وإلى فلاسفة العصور اللاحقة. واستمرار التأثير الهيليني المباشر لأعمال الفلاسفة الإغريق أنفسهم حين تمّ التعرف عليهم مرة أخرى في الغرب أمر مثير جداً وظاهرة تستدعي الاهتمام في تاريخ الفلسفة اللاحق.

2. كانت الفلسفات الهيلينية التي أثرت في هذا الفكر المسيحي المبكر هي الفلسفات ذات الأهمية الكبرى في العالم الإغريقي-الروماني، وهي الأفلاطونية الوسطى والرواقية. ولكن إلى جنب هذا التأثير الهيليني المباشر، وربما أكثر منه أهمية، كان هناك ارتباط مباشر بين الفكر الإغريقي واللاهوت

المسيحي المبكر، ثم من خلال اليهودية المتهلينة في الإسكندرية، ولا سيما من خلال أعمال شخص فيلون اليهودي أو الإسكندري المميزة. ولد فيلون الإسكندري في وقت ما مع بداية حكم الإمبراطور أغسطس، ولعله توفي بعد فترة وجيزة من عام 40م، حين شارك في سفارة مهمة من يهود الإسكندرية إلى الإمبراطور كاليغولا. ولقد كان، كما يوضح هذا الحدث، أحد الشخصيات البارزة في طائفة يهود الإسكندرية، وكتاباته هي خير دليل على ثقافتها ونظرتها العقلية. كان يهود الإسكندرية متأغرقين بعمق أكثر من جميع يهود الشتات. كانوا يقرأون الكتاب المقدس بترجمتهم الإغريقية، «السبعينية»، وأنتجوا قدراً من الأدب الديني في اليونانية، بما في ذلك أحد الكتب الأخيرة من مدونة العهد القديم، وهو الكتاب المهم لاهوتياً «حكمة سليمان». كان شباب الأسر البارزة مثقفين بالفلسفة اليونانية، التي كان فيلون على معرفة واسعة، إن لم نقل عميقة دائماً، بها. ولكن برغم هذا التطبع بالهيلينية، بقي يهود الإسكندرية يهوداً عقائديين بعمق في ممارستهم، ولم يكن فيلون استثناء. فكتاباته الغزيرة والمتعددة هي كلها شروح على الكتاب اليهودي، وبرغم أن فكره يفتقر إلى الوضوح والتماسك ويصعب الوصول إلى تعميم بشأنه، فهو في جوهره يهودي أكثر مما هو يوناني. على أنه كان متأثراً تأثراً عميقاً بدراسته الفلسفة اليونانية، ومولعاً بالعثور على طريقة لتأويل الوحي اليهودي بما يتوافق مع آراء الفلاسفة اليونانيين. ونتائج ذلك مثيرة للفضول. فالمنهج الذي يستخدمه فيلون لحمل الكتاب المقدس على أن ينسجم مع تلك المذاهب الفلسفية اليونانية التي جذبته هو منهج شائع في عصره وبعده بفترة طويلة، ألا وهو التأويل الأمثولي. وهو منهج استعمله الرواقيون باستفاضة، كما استعمله الأفلاطونيون، لكي يستخرجوا بعض المضامين الفلسفية من القصص التي تخلو من الفلسفة تماماً، التي يرويها عن الآلهة هومير والشعراء القدماء الآخرون، وكان منهجاً مفيداً على الخصوص لدى أواخر الأفلاطونيين الجدد في جهودهم المهولة لضمّ الأساطير والطقوس الوثنية في منهج لاهوتي واحد متماسك يمكنه أن ينهض بوجه هجمات المسيحية. يطبق فيلون هذا المنهج على الكتاب المقدس بطريقة مهلهلة جداً، ودون مراعاة للتماسك، ولذلك يختفي المعنى الحرفي في تفسيره تماماً. فهو لا

ينظر إلى «سفر التكوين»، على الخصوص، بوصفه سجلاً للوقائع التاريخية، بل كنوع من الأسطورة الأفلاطونية التي تصف خلق العقل، في الأعالي والأسافل، كما يفهم كيفية خلق الله للنفس مع العوالم المعقولة والمحسوسة بوصفه «السقوط» الأفلاطوني للعقل الذي تغويه الحواس، والطرق التي يمكنها من خلالها العودة إلى حالتها الأصلية. وليس من المحتمل لهذا المنهج الأمثولي الذي استعمله فيلون كيفما اتفق أن يجتذب اهتمام القراء المعاصرين، ولقد كانت آثاره، حيثما كان يستعمله في العادة المفسرون المسيحيون من أوريجن فصاعداً، في فهم الكتابات المقدسة غير موفقة على العموم، وبالطبع لا يجب خلطه بالمنهج «التنميطي» للتأويل الروحي الذي استُعمِلَ في العهد الجديد وفسِّرت فيه أعلام العهد القديم وحوادثه بوصفها نماذج للمسيح وفعله التخليصي.

يفلح فيلون، عن طريق صياغته الأمثولية المرسلة، في استدخال أي مذهب فلسفي من مذاهب الإغريق المعاصرين له يجده جذاباً في قراءته للكتابات المقدسة. فالأخلاق الكلبية، واللاهوت الطبيعي وعلم النفس عند الرواقيين، وقدر كبير من الأفلاطونية الضبابية، تحتشد وتتدافع في عروضه المستفيضة للنصوص السبعينية. ويتخلل هذا الخليط نسبة كبيرة من التأمل في الخواص السرية للأعداد في أسوأ أشكالها الفيثاغورية الجديدة (مع الأسف كان يشترك معه في هذا الميل للانحرافات الكئيبة لعلم الأعداد الآباء المسيحيون ولاهوتيو القرون الوسطى). وهناك ميل قوي للتأمل اليهودي الأصيل يمتزج بهذا الخليط من الهيلينية، ويقف خلف فكر فيلون كله فلا يغيب عنه أبداً مذهبه اليهودي الكبير عن الله، الخالق وحاكم العالم.

3. لا بدَّ أن يكون الانطباع الذي ينقله ما قلته حتى الآن عن فيلون انطباعاً عن شخص مضجر بعمق، مشوش الذهن، وغير جدير بأي اعتبار فلسفي جاد، وهذه فعلاً هي الكيفية التي ينظر بها إليه بعض الدارسين الجادين لتاريخ الفلسفة اليونانية. ولا شك أنه مشوش الذهن، وغير متماسك الفكر، ولكن يمكن العثور في هذا الخليط الغني من كتاباته لا على فلسفة متماسكة، بل على بعض

الأفكار القيّمة دائماً، وأفكار أخرى ذات أهمية تاريخية في الأقل. قبل كل شيء قد ننظر فيما يمكن اعتباره أهم مجموعة أفكار تاريخية من أفكار فيلون، وهي الأفكار التي تنبع في ذهنه من التفاعل بين المذهب اليهودي عن الله مع نوع من التأملات الأفلاطونية عن تعالي الألوهية الأولى وارتفاعها الذي وصفته في الفصل الأخير. يصوّر المذهب اليهودي الله وهو مهتم اهتماماً حميماً بهذا العالم الذي صنعه بفعل من أفعال إرادته، وهو يحكمه باستمرار. ويصرّ المذهب الأفلاطوني بالتأكيد إصراراً قوياً جداً على الحكم الإلهي والتكوين الإلهي للعالم، ويترك أفلاطون والأفلاطونيون المتوسطون معاً متسعاً لعملية الإرادة الإلهية في فعالية التكوين والحكم، وهم لا يتصورونه، كما سنرى أفلوطين يفعل، بوصفه فعلاً انعكاسياً، ضرورياً، تلقائياً، يفيض دون فكر أو إرادة من تفكر أعلى. غير أن الأفلاطونية الوسطى اختلفت عن اليهودية في تصورها تراتباً للكائنات الإلهية وميلها، كما رأينا، إلى استبعاد الخير الأسمى أو الله، وهو المبدأ الأول أو العقل، بمنأى كبير عن العالم المحسوس واعتبارها هذا الأخير كائناً تحكمه وتكوّنه أيضاً على العموم قوى إلهية وسيطة من درجة أدنى. نجد لدى فيلون محاولة مصالحة بين هذين التصوّرين. هناك إله واحد فقط يباشر بنفسه خلق الكون وحكمه. ويتمّ التركيز بقوّة على تعاليه، وهو لا يقوم بالخلق والحكم مباشرة، بل عبر وساطة قوى وسيطة متنوّعة. يصف فيلون هذه القوى وصفاً مشوّشاً جداً، ولا يوضح منزلتها في الواقع على الإطلاق. أحياناً يتحدث عن «القوى»، وأحياناً عن قوّتين على الخصوص، هما الخالق والمالك، وفي غالب الأحيان عن وسيط مفرد كبير، هو اللوغوس (أو العقل). ولا تكاد القوى عند فيلون تبدو متميّزة عن الله نفسه، إذ هناك فقرات (مثل قضايا التكوين حول إبراهيم) يقول فيها فيلون إن هذا الظهور ناتج عن ضعف رؤيتنا العقلية الاعتيادية، وإن القوى تختفي تماماً في التأمل الصوفيّ الأسمى، فلا نرى سوى الله الواحد الأحد. وقضيّة الوجود المنفصل للوغوس قضيّة أصعب. إذ يجمع فيلون في أوصافه لهذا الكائن الغامض بين مختلف الصور والمفاهيم المتناقضة. فهو طوراً يرمز إلى الكاهن اليهودي الأكبر، وآونة هو مبدأ التقسيم والانفصال، ومبدأ وجود الأشياء الجزئية (فكرة رواقية)، وحيناً

هو العالم الأفلاطوني للمثل. ويمثله فيلون في خاصيّته الأخيرة هذه بوصفه نوعاً من المخطط البنائي أو النموذج التمهيدي الذي يوجده الله أولاً ليخلق العالم بمقتضاه. فوظيفة اللوغوس أنه أدواتي ووسيط. فهو الأداة التي يصنع الله بها العالم، والوسيط الذي يرتقي به العقل الإنساني، حين يتطهر، إلى الله مرة أخرى. يجب أن تبقى الدرجة الدقيقة لوجوده المستقل موضع شك، لأن فيلون نفسه غير متأكد منه، وبالتأكيد لا يمكن القول عنه إنه شخص، وبالطبع ليس شخصاً إلهياً. ولذلك فهو يختلف اختلافاً كلياً عن اللوغوس [أو الكلمة] في استهلال القديس يوحنا، الذي هو شخصية تاريخية فعلية، وهو إلهي أيضاً. والنظرية التي سادت ذات يوم حول كون بداية الإنجيل الرابع انعكاساً لأفكار فيلون نظرية من الصعب الدفاع عنها، وصار عدد الآخذين بها يتقلص. فالقوى، بما فيها اللوغوس، ليس لها وجود في تصور فيلون بمعزل عن الوظائف التي تؤديها. ويتأثر تصوره عنها بالأفكار الإغريقية المعاصرة له، ولكن لعلها تنتمي إلى تلك الفئة الصوفية من أشباه الكائنات الأدواتية التابعة، التي تصحب الألوهية في الفكر السامي والفارسي، من أمثال الملَك والحكمة وأنفاس الله في الكتاب اليهودي، وقانون الربانيين القديم، وروح محمد والقرآن الأزلي والموجودات الأخرى في الفكر الإسلامي، والفضائل الإلهية شبه المشخصة أو الصفات في اللاهوت الفارسي (الزرادشتي). إذ يُنظَر إلى أفعال الله وأفكاره وتجلياته وإيحاءاته بوصفها كائنات عيانية ملموسة بقوة، وفعلية جداً، بحيث تصبح وكأنها مادية متميزة، وبالطبع يكمن في هذا إيذان بدائي بحقائق عميقة جداً (وفي الجانب الآخر رابطة مع الإحيائية الأكثر بدائية).

أهم سمة من سمات مذهب فيلون في اللوغوس، بقدر ما يتعلق الأمر بالفكر المسيحي، هو مماهاته للوغوس بعالم المثل الأفلاطونية، وفي فكرته أن الله استفاد من اللوغوس، تحت هذا الوجه، في عملية خلق العالم. على أن هذا الربط، مهما كان عشوائياً، بين المذهب الأفلاطوني عن النماذج، وعالم روحي هو نمط للمحسوس، مع المذهب اليهودي عن الله، الخالق، قد أفضى إلى تطورات كبيرة جداً في فكر الآباء المسيحيين ولاهوتيي القرون الوسطى

(وعرضاً، إلى قدر كبير من سوء الفهم بخصوص المعنى الأصلي لمحاورة «طيماوس» لأفلاطون). من المذاهب الفيلونية الأخرى التي يبدو أنها مارست تأثيراً مهماً تبرز فكرته عن «الروح» (pneuma) ومذهبه عن الاتحاد الصوفي. تبدو فكرة فيلون عن الروح (pneuma) في تفسيره لسفر التكوين 2: 7. فهي اتصال إلهي، ونفحة إبداع حرة ينفحها الله لجزء من الجوهر الإلهي في الإنسان، حيث تصبح أسمى أجزاء النفس، أو العقل لدى الأفلاطونيين، أو المبدأ الحاكم عند الرواقيين. وهذه الروح الإلهية المنفوحة هي صورة الله في الإنسان. وما لدينا هنا هو تفسير، من المرجح أنه كان سائداً على نطاق واسع في المدارس اليهودية الإسكندرية للتراث اليهودي عن نفَس الله من خلال الفكرة التي سادت في الفلسفة اليونانية المعاصرة عن أسمى أجزاء الإنسان بوصفها قسماً من الجوهر الإلهي، وهي فكرة تميزت بها الرواقية المتأثرة بالأفلاطونية والأفلاطونية المتأثرة بالرواقية التي تناولناها في الفصل الأخير. مع ذلك، يحتفظ المذهب اليهودي الإسكندري بخاصيتين ليستا إغريقيتين هما: فكرة فعل إبداعي حر لنفحة ينفحها الله بدلاً من الاشتراك الضروري، وفكرة الجزء الأسمى من النفس، أي الروح المنفوحة بوصفها صورة الله. ومن هذا التراث يستقي استعمال الروح الذي نجده لدى القديس بولس «للروح» الإنسانية، التي هي أسمى أجزاء الإنسان، وأرفع مكاناً من «النفس»، وفكرة «صورة الله» كانت ذات أهمية كامنة في الفكر المسيحي اللاحق. على أن القديس بولس والتراث المسيحي أسقطا الفكرة المادية الرواقية عن الروح في الإنسان بوصفها جزءاً من الجوهر الإلهي، التي تفهم طبيعياً كفيض كما يتضح لدى فيلون.

ينفرد فيلون بين كتاب زمانه (من غير المسيحيين في الأقل) بامتلاكه مذهباً صوفياً واقعياً يقوم بوضوح جزئياً في الأقل على التجربة الأصيلة. فهو يصف كيف أن الروح أو العقل الإنساني قد يولّهه الوجد الإلهي حتى في هذه الحياة ويسرح به إلى ما وراء الفعاليات الاعتيادية للتأمل العقلي، وقد يحظى بالاتحاد الصوفي والرؤية المباشرة لله في وحدته البسيطة بدلاً من تعدد القوى. ولمذهبه من حيث الشكل الذي يعرضه فيه روابط واضحة بالتصور اليوناني القديم عن

«التحمس» (enthousiasmos) أو الذوبان في الله، غير أن جذوره تكمن في تراث الأنبياء العبرانيين. وله شبه ملحوظ بالمذهب الصوفي عند أفلوطين، غير أن بينهما اختلافاتٍ مهمةً أيضاً، إذ لا وجود لأي تأثير مباشر من فيلون في أفلوطين. وتكمن أهمية فيلون في التطور اللاحق للفكر المسيحي هنا وفي أمكنة أخرى في جمعه، إن لم يكن في ربطه ربطاً عضوياً محكماً، للفكرتين اليهودية والإغريقية.

4. المجموعة الأولى من الكتّاب المسيحيين الذين يستخدمون الأفكار الفلسفية الإغريقية لإضاءة لاهوتهم هم المنافحون في القرن الثاني. ويشير اسم هؤلاء الكتاب إلى هدفهم. فقد كانوا معنيين بالدفاع عن المسيحية ضد الافتراءات الوثنية، وبإيجابية أكثر بتقديمها تقديماً جذاباً للمتعلمين. كانت الطبقات العليا في منتصف القرن الثاني قد شرعت بالاهتمام بالمسيحية، ولكنه على العموم كان اهتماماً متميزاً بالعدوانية. وتبدأ سلسلة أعمال المنافحين ضد المسيحيين بكتاب كتبه فرونتون، معلم ماركوس أورليوس، وقد ضاع لسوء الحظ، كما ضاعت الكتب الأخرى التي كتبها بعده سيلسوس وفورفريوس وجوليان. (ونحن نستطيع أن نعيد بناء مقدار معقول من محتويات كتابي سيلسوس وجوليان من تفنيدات أوريجن والقديس سيرل الإسكندري التي وصلت لنا). غير أن موضوع منافحي القرن الثاني لم يكن ينصب على الإجابة عن هذه الهجمات بذاتها من لدن البلاغيين والفلاسفة بقدر ما كان يتجه إلى جعل المسيحية جذابة وشاملة للعالم المثقف على العموم، وللأباطرة وحلقاتهم على الخصوص. ولهذا السبب استخدموا لغة الفلسفة، الرواقية والأفلاطونية، التي أملوا أن من شأنها أن يفهمها القراء. وقد أفضى هذا إلى تطورات مهمة، لأن معاني المصطلحات الفلسفية المستعملة كانت تتغير بالضرورة حينما تستخدم في سياق مسيحي، فخضع اللاهوت المسيحي لتطورات ملحوظة، وأحياناً تشويهات، جهد اللاهوتيون اللاحقون الأكثر خبرة في تصحيحها، تحت تأثير اللغة الفلسفية والأفكار التي حملتها معها.

كتب المنافحون الأوائل باليونانية. وتبدأ المنافحة المسيحية اللاتينية في

نهاية القرن الثاني مع منوشيوس فيلكس وترتليان. ومن بين المنافحين الإغريق، يبرز أرستيدس، مؤلف «رسائل إلى ديوغنتس»، والقديس جوستن الشهيد، وتاتيان، وأثيناغورس، والقديس ثيوفيلوس الأنطاكي، لكن أهم لاهوتي، والوحيد الذي ينطوي على أهمية كبيرة في هدفنا الحالي هو القديس جوستن (الذي اهتدى إلى المسيحية بحدود عام 130، واستشهد في روما، حيث كان يعلم، بحدود 165). يمكننا اعتبار فكره مثالاً على فكر المجموعة بأسرها، ملاحظين بعض الاختلافات، ومتذكرين أنه أعمق من الآخرين كثيراً وأفضل استعداداً من الناحية الفلسفية. ومثل سائر المنافحين، فهو لاهوتي وليس بفيلسوف، يستعمل المفردات بمعانيها المدرسية، لأنه يقيم مذاهبه كلها لا على أساس العقل، بل على أساس من وحي الله لنفسه في الكلمة التي تجسدت لحماً ودماً. وقد عرف القديس جوستن الأفلاطونيين وتأثر تأثراً عميقاً بهم، حيث كانوا يعلّمون مذهباً قريباً من مذهب أبوليوس وسيلسوس المذكورين في الفصل الأخير، يقول إن النفس الإنسانية يمكنها بقواها الطبيعية أن تتلقى قبساتٍ من رؤية إلهية، شبيهة بالمعرفة الأفلاطونية، أو الحدس الإشراقي من الإله الأسمى. وهذا ما ينكره جوستن كمسيحي. فهو يقول إننا نستطيع أن نعرف عن طريق العقل أن الله موجود، لكن هذا غير ما كان يعنيه الأفلاطونيون بمعرفة الله، وينكر جوستن، مثل سائر الكتاب المسيحيين الآخرين، أن يكون التماس المباشر الكامل والرؤية التي كانوا يرجونها ممكنة إلا من خلال عملية العناية الإلهية، وكان يذهب في تعليمه إلى أن طريقة معرفة الله الشخصية الحميمة في هذه الحياة لا توجد إلا من خلال الإيمان **بوحي الكلمة المتجسدة**، التي ينبغي العثور عليها في الكتاب المقدس وفي تعليم الكنيسة. والطريقة التي يربط بها القديس جوستن الوحي بما يعلمه الفلاسفة، ويفسر المشابهات التي تظهر أحياناً بين الاثنين، مثيرة ومهمة. إذ بينما يكتفي المنافحون الآخرون على العموم برفض الوثنية وأعمالها جميعاً، بما فيها الفلسفة (وهذا ما لم يمنعهم من التأثر بعمق أحياناً في فكرهم بالمذاهب الأفلاطونية والرواقية)، وبتفسير المشابهات في مذهبهم عن الله عن طريق افتراض غير مقنع بوجود استعارة، مباشرة أو غير مباشرة، استعارها الفلاسفة، ولا سيما أفلاطون، من الكتاب اليهودي، وهي

فكرة يبدو أن نومينوس الوثني قبل بها أيضاً. يستخدم جوستن أحياناً فكرة الانتحال هذه، لكنه يمتلك عقلاً صافياً بحيث لا يرضى بها تماماً، وموقفه من الفلاسفة، ولا سيما أفلاطون والأفلاطونيين، موقف ودي ليس برافض على الإطلاق. ونظريته هي «اللوغوس البذري»، وهو مصطلح رواقي ربما استعمله للتأثير في الإمبراطور ماركوس أورليوس، ولكنه يستخدمه بمعنى غير رواقي تماماً. اللوغوس عند جوستن ليس العقل الناري الإلهي الكامن لدى الرواقيين، ولكنه كلمة الله المتعالية، الذي يغرس شذراتٍ أو بذوراً من الحقيقة في عقول الناس ذوي الإرادة الطيبة، ولذلك فقد عاش جميع الفلاسفة العظام وعلّموا وفق اللوغوس إلى حد ما، وكل ما يصح في تعليمهم إنما يأتي من الله. لكن المسيحيين، كما يرى جوستن، لا يمتلكون هذه البذور وحسب، أو هذه الأجزاء المتشظية من الحقيقة التي يغرسها اللوغوس فقط، بل إن اللوغوس نفسه بكامله يتجسد لهم، ولهذا يتعالى الوحي المسيحي على تعليم المدارس الفلسفية. ويجب أن نفهم فهماً واضحاً أن القديس جوستن، وإن كان فكره أفلاطونياً أكثر منه رواقياً، فإنه لا يستبدل فقط اللوغوس الأفلاطوني المتعالي بلوغوس رواقي كامن. بل هو يجعل اللوغوس شخصاً إلهياً، تجسد على الأرض، واتخذ طبيعة إنسانية معينة في وقت معين: وهذه فكرة مسيحية خالصة، لا يمكن أن يستوعبها الفلاسفة الإغريق، وينفرون منها، لأن القوى الإلهية العليا عندهم كانت غير شخصية وكلية.

يؤثّر ولع جوستن بالأفلاطونية قليلاً في لاهوته في نقطة واحدة. فهو يتمسك بوضوح جداً بالمذهب اليهودي- المسيحي عن الله بوصفه خالقاً متعالياً، جاء بالأشياء جميعاً من العدم بفعل حر من أفعال إرادته، ويتمسك بثبات أيضاً بالمذهب التقليدي عن الثالوث، الذي لم يكن قد صيغ بعد بوضوح ودقة، غير أن تعليمه كان يذهب بشكل قاطع إلى وجود ثلاثة أشخاص إلهية هي **الأب، والابن** أو **الكلمة، وروح القدس**، لكن مع ذلك هناك إله واحد فقط. وتكشف أفلاطونية القديس جوستن عن نفسها في تنازل قليل لمذهب القوى الوسيطة، الذي يربط به نشوء **الكلمة** ربطاً حميماً بخلق العالم، فيقدم **الكلمة** بوصفها **قوة** أداتية كوّن الأب العالم عبرها. وقد دفع بعض المنافحين الآخرين

هذا النزوع «التابعي» دفعة أخرى أبعد. ففسروا التجليات المرئية لله في العهد القديم بالقول إن الأب لم يكن هو الذي ظهر، إذ هو يبقى خفياً لامرئياً، ومتعالياً، مثل الإله الأسمى عند الفلاسفة، بل كان الابن هو الذي ظهر يتصرف بوصفه مرسلاً ووسيطاً للناس. ويستعمل جوستن هذا التفسير للمظاهر الإلهية، وإن كان بحذر أكثر. لكنه يتحاشى الأحكام التي أطلقها تلميذه المبتدع (الهرطيق) تاتيان وآخرون يقولون إن الكلمة لم تتحقق إلا عند خلق العالم، لتقوم بدور الوسيط في خلقه، وبالاستعمال الأخرق للفكرة الرواقية عن اللوغوس «الكامن» و«المنطوق» ليميزوا بين حالتين للكلمة، الكامنة في الله لخلق العالم، ثمّ بعد ذلك المنطوقة أو المعبر عنها.

(15)

ترتليان: مدرسة الإسكندرية

1. من بين أوائل اللاهوتيين اللاتينيين، يشكل ترتليان (155-60-222-3) مبعث اهتمام كبير فلسفياً، لأنه، على حد علمي، المادي المسيحي الوحيد(*). وبرغم ازدرائه الشديد للفلاسفة ولكل المحاولات المعلنة والواعية لتطويع المسيحية للفلسفة الوثنية، فقد كان هو نفسه متأثراً تأثراً عميقاً بالفكر الرواقي، وعاجزاً، كسائر الرواقيين، عن إدراك أي وجود جوهري واقعي مهما يكن نوعه، دون أن يكون جسماً، وهكذا ما دام الله، وما دامت النفس أيضاً، جوهريين وواقعيين أيضاً دون شك، فلا بدَّ أن يكونا، عند ترتليان، جسمين. وهو بالطبع يصرُّ أيضاً، بما يتوافق مع سلطة الكتابات المقدسة، على أن الله روحي. غير أن صفة «الروحي» تعني عنده «النفس» (pneuma) الرواقية، أي نوعاً من المادة الخالصة المصفاة التي تمتاز بالحياة والوعي، ولكنها تظل جسمانية الجوهر. ولقد كان لهذه المادية الرواقية الحيوية تأثيرها في تقديمه

(*) [بقدر ما أعرف، كان ترتليان اللاهوتي المسيحي الوحيد في تيار التراث الرئيس الذي أكد كون الله مادياً. ولكن وجد لاهوتيون لاحقاً، في القرن الخامس، من طراز فاوستوس الريزي وكاسيان، زعموا أنه لا وجود لمخلوقات لا تتجسد، وإن كان الله بلا جسد، وأكدوا على الخصوص أن النفس الإنسانية مادية. ويبدو أن دافعهم إلى ذلك كان التأكيد على الفرق بين الله والمخلوقات بقدر الإمكان، منعاً لأية إمكانية يمكن أن يتسلل فيها مذهب الأفلاطونيين المحدثين عن ألوهية النفس إلى الفكر المسيحي -ملاحظة من الطبعة الثالثة].

مذهب التثليث. وهو في كثير من النقاط أرثدوكسي ذو عقيدة قويمة تماماً ومسيحي بصورة مميزة. كان يعلم تلاميذه بوضوح حاد أن الله أبدي ولانهائي، وأنه ليس قوة التشكيل الكامنة، بل **الخالق** المتعالي الذي يخلق الأشياء كلها، بما فيها المادة الأولى، من عدم. ومذهب الخلق، بخط التقسيم الحاد الذي يرسمه بين الخالق الإلهي وجميع الأشياء المخلوقة الأخرى، التي ليست هي بإلهية من حيث طبيعتها، ولذلك فهي تختلف عن الألوهية لا اختلافاً في الدرجة وحسب، بل تغايرها مغايرة نوعية لانهائية، هو العلامة المميزة التي تفصل الفكر اليهودي المسيحي الأصيل عن الفكر الهيليني الأصيل. إذ يمثّل الكون، عند الإغريق، وجوداً ملازماً في سرمديته وضرورته لله، وهناك ترتيب تنازلي للموجودات الإلهية يحكم الطبيعة يصل بها نزولاً حتى العقل الإنساني. ويقف جميع المنافحين، بمن فيهم ترتليان، على الجانب المسيحي لهذا التقسيم، وهم جميعاً، بمن فيهم ترتليان أيضاً، يختلفون عن الآريين اللاحقين بإصرارهم إصراراً لا تخطئه العين على أن الابن وروح القدس إلهيان، وجوهران يقفان إلى جانب الله في البرزخ اللانهائي الفاصل بين الخالق والخلق. وتبرز مادية ترتليان الرواقية في النبذة التي يقدمها عن العلاقة بين الأشخاص الإلهيين، التي تكاد تكون ترجمة بمفردات مسيحية لنظرية الفيض المادية التي تعرضنا لذكرها باعتبارها يمكن نسبتها لبوزيدونيوس، والتي سنلتقيها مرة أخرى عند مناقشتنا أفلوطين. والمنافحون ومدرسة الإسكندرية، مثل جميع المفكرين الدينيين تقريباً في القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد، يجدون متعة في «استعارات الفيض»، كالشمس وشعاعها، والمصدر والنبع، التي يستخدمونها لوصف العلاقات بين الأشخاص الإلهيين. والقديس جوستن هو الوحيد الذي يتحاشاها عن عمد، لأنها تبدو له وكأنها تشي بإحداث مساواة جوهرية مع الأشخاص [الإلهيين]. يكثر ترتليان من استخدام هذه الاستعارات بخفة قصوى، وبطريقة توحي بأنه يتمسك بالفكرة المادية عن الأشخاص الإلهيين بوصفهم أجزاءً من الجوهر الإلهي. وكانت استعارة الفيض، في استخدامها العام، تعني أن الفائض أكثر من الأصل وأدنى منه، ولذلك فترتليان ممن يقولون بالتابعية في لاهوته. وعنده أننا ندين بأجلى تعبير للفكرة الخادعة القائلة إن **الأب** يمكن مماهاته بـ «إله

الفلاسفة»، والابن بالإله الفاعل على الأرض، وبالالتقاء الدائم بالناس، لها على ما يظهر بوضوح، كما يتضح ذلك في العهد القديم.

لقد كان ترتليان شخصية أعظم بكثير وأهم بكثير مما توحي به هذه النبذة الوجيزة، غير أن أسلوبه اللاتيني المدهش، ومساهماته في تطوير اللاهوت اللاتيني سواء أكان على جانب اللغة أو المحتوى، وصرامته الأخلاقية، ومناهجه السجالية، وأخيراً هرطقته، تنتمي كلها إلى تاريخ الأدب اللاتيني وتاريخ الكنيسة وتاريخ العقيدة، ولا يمكن تحت أية ذريعة نقلها إلى مقدمة عن تاريخ الفلسفة القديمة. وستكون المعالجة التالية لمجموعة المفكرين الذين ينتمون لمدرسة الإسكندرية أكثر قصوراً للأسباب نفسها، حتى أنه سيكون من الأولى نصح أي تلميذ لهؤلاء الآباء قد يحصل أن يقرأ هذا الفصل، بأن يتذكر التحديدات التي فرضها ليس فقط مجاله، بل وجهة نظره أيضاً.

2. يختلف المعلمون المسيحيون في مدرسة الإسكندرية عن المنافحين في كونهم ليسوا معنيين فقط بتزيين الإيمان للمتعلمين من الوثنيين أو اليهود، بل أيضاً في بناء علم مقدس واقعي، أي لاهوت مناسب يمكنه أن يفسر حقائق الإيمان عقلياً على نحو يقنع المسيحيين الأذكياء. حاول الإسكندريون، بنجاح، أن يؤسسوا مدرسة حقيقية لعلم مقدس تناظر من حيث النوعية العقلية أفضل المدارس الوثنية الفعلية في الفلسفة، ويدين لهم جميع اللاهوتيين والفلاسفة المسيحيين اللاحقين دَيناً بيّناً، لتصوّرهم عن الكيفية التي ينبغي بها استعمال العقل في خدمة الإيمان، وللقدر الكبير من العمل على القيمة الدائمة التي بذلوها، ولاسيما أوريجن، في محاولة تحقيق هذا التصور.

تبدأ مدرسة الإسكندرية بعد فترة وجيزة من منتصف القرن الثاني الميلادي، مع بانتانوس الذي لا نعرف عن تعليمه شيئاً أكيداً. وقد سافر إلى الشرق قبل أن يترأس المدرسة، ويقال إنه زار الهند. ومن المغري أن نتخيل بعض التأثيرات من الفكر الهندي قد تغلغلت من خلاله في مدرسة الإسكندرية حتى وصلت أوريجن، الذي يبدو فكره الخاص أحياناً يشبه فكر الفلاسفة الهنود أكثر من أي شيء آخر في الغرب (إذ تربطه صلة قربى بالتأملات الهندية أكثر مما تربطه

بأفلوطين). لكن ذلك يجب ألا يعدّ أكثر من تأمل قائم على الاتفاق، لا سيما وأن أرجح الاحتمالات تذهب إلى أن وجه الشبه بين فكر بانتانوس وفكر خلفه المباشر، كليمنت، أقوى من شبهه بأوريجن.

ولد كليمنت الإسكندري حوالي عام 150، وتوفي قبل عام 215. وهو كلاهوتي فلسفي أدنى قامة من أوريجن، ولكن ربما كان أكمل ممثل للمدرسة الإسكندرية وما كانت تتصدى له. ونحن نمتلك أعماله الرئيسة الثلاثة، التي تكوِّن سلسلة ارتقائية تعطي صورة عن تعليمه الكامل فيما يتعلق بالحياة المسيحية ومذهبها، وهي «التنبيه» (Protrepticus) و«المربي» (Paedagogus) والعمل غير المكتمل «الكشكول». يجمع كليمنت بين عقيدة مسيحية قويمة صارمة واحترام للتراث مع إعجاب طليق بالفلسفة الإغريقية. وهو يصرُّ، مع تأكيده البالغ على وحدة الله المتعالية، على ألوهية المسيح التي تأتي منها الحقيقة كلها وإمكانية الخير كلها للناس، ووحدة الكنيسة وعلوية مذهب الوحي الذي انتقل فيها من الأنبياء وأتباعهم إلى الحكمة الإنسانية بأسرها. لكنه في الوقت نفسه يؤكد، خلافاً للمسيحيين (مثل ترتليان) الذين رأوا أن الفلسفة الوثنية هي ضلال من الشيطان، وعاملوها بازدراء وعدوانية بالغين، على أن الفلسفة هي بطريقتها ومكانتها أبرز استعداد وأفضل مساعد في نيل السعادة القصوى للوحي المسيحي. وهو يستعمل ويطور الصورة التي قدمها القديس جوستن عن بذرة الحقيقة التي بذرتها **الكلمة** في قلوب الناس كلها، غير أن فكرته عن وظيفة الفلسفات الهيلينية أكثر حركية. فليست القضية مجرد شذرات مبعثرة عن الحقيقة الكاملة، بل هي في العون الفعال الذي يُقدَّم لنيلها. وكل خير في الفلسفة، بالنسبة لكليمنت، يأتي من المسيح ويفضي إلى المسيح.

يعنى كليمنت قبل كل شيء آخر بالحياة الخيرة، حياة الأخلاق والطهارة الروحية والارتقاء إلى الله. وهو مسيحي بعمق في جعل الحياة تعتمد اعتماداً كاملاً على المسيح ورحمته وتعليمه، غير أن طريقته في فهم مراحلها هي في الغالب أفلاطونية جداً، وهو أيضاً يستعير في تعليمه الأخلاقي قدراً كبيراً من الرواقيين المتأخرين، ولا سيما من أكثرهم جاذبية وإنسانية، موسنيوس. وتردد اللغة التي يتحدث بها عن الوحدة الإلهية والتعالي صدى الأفلاطونية المعاصرة

له، غير أن أهم شيء استعاره من الأفكار الهيلينية وأدخله في المسيحية هو تقسيمه الحاد للمسيحيين إلى فئتين: المؤمنين العاديين، و«العرفانيين» أو النخبة العقلية. ويمكن العثور على هذه الفكرة، في أشد صورها سذاجة وفنطازية، وذلك ما يرفضه كليمنت، لدى العرفانيين الهراطقة، الذين لا يشترك معهم كليمنت بشيء سواها. وعنده أن المسيحيين العاديين يعيشون بالإيمان فقط، أما العرفانيون فقد اكتسبوا حكمة عالية لم يحصلوا منها على الإيمان وحسب، بل على معرفة بالأمور الإلهية، وتوصلوا إلى تراث سري انتقل إليهم من الأنبياء الذين لا يعرف المسيحي العادي عنهم شيئاً. وسيبقى هذا التمييز، في رأي كليمنت، حتى في العالم الآخر، وهو يصف ببعض الرضا العناء الذي سيتعرض له جمهور الناس العاديين، حتى في السماء، من الألم حين يحرمون من السعادة العليا التي يرون أن العرفانيين، الذين كانوا يستخفون بهم ويعرضون عنهم على الأرض، قد حظوا بها. وليس هذا بمذهب زيَّن نفسه للكنيسة، أو عثر على طريقه للتراث المسيحي العام. بل هو مذهب يرتبط بالفكرة الإغريقية عن النخبة الأرستقراطية الحصرية الصغيرة، التي تدرك وحدها الحكمة وتنال بالتالي السعادة في هذا العالم وفي العالم الآخر.

3. من بين جميع اللاهوتين المسيحيين قبل القرن الرابع يبرز أوريجن لاهوتياً ذا طاقة عقلية كبيرة، وربما كان باستثناء القديس أيريناوس، المفكر الذي مارس أوسع تأثير. وهو واحد من الشخصيات الكبرى التي لا تضاهى في مدرسة الإسكندرية، برغم أن تأثير تعليمه كان أقوى في سوريا وآسيا الصغرى منه في مصر. كان مصرياً، ولد لأبوين مسيحيين في عام 185-186. تولى بعد كليمنت رئاسة مدرسة التعليم الشفوي في الإسكندرية في عمر الثامنة عشرة، ولاحقاً بعد خلاف مع أسقفه، ذهب إلى قيصرية في فلسطين، حيث بقي يعلم حتى وفاته. خضع للسجن والتعذيب بسبب الإيمان في اضطهاد دسيوس، ومات نتيجة ما عاناه حوالي عام 254- 255. ولا مجال هنا لرواية قصة حياته بتفاصيلها، ولكن لعل من المستحسن القول إن أحداً لا يستطيع دراستها من دون الإعجاب بطهره وزهده، ودون أن تجذبه قوة شخصيته، فيقتنع بمدى

إخلاصه وحسن مقاصده للكنيسة وللإيمان الكاثوليكي. وما يقع فيه أحياناً من مروقات مروعة عن العقيدة القويمة عند تقصيه بناء مشروع فلسفي شامل فعلاً لا يمثل في الحقيقة سوى اقتراحات أو آراء شخصية تخضع بالكامل لحكم الكنيسة. ولقد كان هذا الحكم مضاداً له في بعض النقاط المهمة، لكن ما من مؤرخ قدير للاهوت يمكنه نكران عظمة الدَّين الذي يدين به اللاهوتيون اللاحقون لأوريجن. ولا نستطيع هنا أن نقول شيئاً عن أحد الجوانب الأكثر أهمية من نشاطه، وهو عمله على نص الكتب المقدسة ومساعيه المهولة كشارح كتابي للمدرسة الإسكندرية في التأويل الأمثولي، برغم أن شروحه الكتابية ربما مارست تأثيراً أوسع وأبقى من جميع أعماله. لكن يجب أن نكتفي بتناوله كلاهوتي فلسفي.

يمثل نسق أوريجن أكثر المحاولات أصالة وأهمية في تحوير الأفلاطونية لمطاليب اللاهوت المسيحي، مع بعض الآثار من العرفان، وربما من التأثير الهندي(*). وله شبه مثير للاهتمام مع فلسفة معاصره أفلوطين، وهو أيضاً مثقف مصري عاش في الإسكندرية، كما ينطوي على بعض نقاط الاختلاف الأكثر إثارة معه. ونقطة البداية عند أوريجن تختلف، بالطبع، اختلافاً تاماً عن نقطة بداية أفلوطين، أو أي فيلسوف إغريقي وثني. فهو قبل كل شيء معلم مسيحي، وهو يبدأ من معطيات الوحي، التي تتعالى على كل فلسفة. ويتلقى من الوحي التصور التقليدي للإله الواحد بأشخاص ثلاثة، الذي خلق بحرية كل ما يوجد من العدم، وكشف عن نفسه في الكلمة المتجسدة، وهو يبقى مخلصاً لهذا التراث المسيحي المركزي. وقد أسدى خدمة كبيرة جداً للكنيسة في عرضه

(*) [ربما كانت النبذة المقدمة هنا عن أوريجن تجعل منه مفكراً أكثر نسقية وأقل عقائدية مما كان عليه في الواقع. ومثل أكثر النبذ المحدثة عن فكره، فهي متأثرة تأثراً كبيراً بالصور التي يقدمها عن تعليمه خصومه المتشددون والمتعصبون، وبالإدانات التي باشرها جوستنيان في القرن السادس، التي كانت توجه في الأساس ضد «الأوريجينية» في تلك الحقبة، ولا تصف بالضرورة فكر أوريجن الخاص.

وقد اعترض غروزيل في كتابه «أوريجن والفلسفة» بقوة بالغة على أخذ هذه النبذ اللاحقة، المنحرفة عن تعليم أوريجن مأخذ الجد -ملاحظة من الطبعة الثالثة].

لمذهب الإله بتأكيده على الروحية الإلهية: فهو يبيّن بوضوح متابعاً التراث الأفلاطوني أن الله متعالٍ عن المادة على الإطلاق. وكان هذا أمراً مهماً، وقد أدركه أوريجن. وقد بين نموذج ترتليان أنه كان يوجد خطر حقيقي في مادية مسيحية تتطور تحت تأثير رواقي. يحتفظ أوريجن بالخط الفاصل بين الخالق والمخلوق واضحاً جداً، بطريقة هي مسيحية ولا-أفلاطونية، ولكن في شرحه للعلاقات بين الأشخاص الإلهية الثلاثة يبتعد كثيراً عن التراث المسيحي الاعتيادي ويقدم أفكاراً يمكن العثور عليها لدى أفلوطين ولدى الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين. يمثل أوريجن مذهباً متطرفاً في التابعية. فالابن أدنى وأقل من الأب في ترتيب وجودهما ومعرفتهما معاً، وروح القدس أدنى وأقل من الابن. والابن وروح القدس وسيطان بين الأب وعالم الأرواح المخلوقة. نستطيع أن نرتقي في معرفتنا لله من معرفة **الأب** في صورته، **والابن**، إلى **معرفته** كما هو **في ذاته**. ويؤدي المذهب الإسكندري عن صورة الله دوراً كبيراً في فكر أوريجن، سواء أكان يفكر بالصورة الأبدية، أو الصورة المخلوقة، أي الأرواح العقلية. ويقول أوريجن إن الأب هو واحد على نحو مطلق، والابن متعدد من حيث الفعل في الأقل. وهذا التمييز يشبه شبهاً صارخاً تمييز أفلوطين بين الأقنومين الأول والثاني، أي الواحد والعقل الإلهي. ويستبق واحد من تمييزات أوريجن الأخرى بين الأشخاص مذهباً مهماً من مذاهب الأفلاطونية اللاحقة، حين يقول إن قوة الأعلى أوسع مجالاً وتمتد أبعد نزولاً في مراتب الوجود من قوة الأدنى. فتمتدّ قوة الأب بوصفه خالقاً إلى الأشياء المخلوقة جميعاً، وقوة الابن إلى الكائنات العقلية، أما قوة روح القدس فلا تمتدّ إلا إلى عدد محدود من الكائنات العقلية التي يطهّرها.

4. كان الخلق الأول، في رأي أوريجن، يتمثل في خلق طائفة الأرواح العقلية غير المجسدة، التي تتساوى جميعاً، وتمتلك إرادة حرة. وكان أوريجن مهتماً اهتماماً عميقاً بالتوفيق بين العدالة الإلهية وتفاوت الحظوظ التي تصيب الناس، دون أن يرتكبوا من ناحيتهم أي خطأ. وقد حل هذه المشكلة عن طريق القبول من صميم قلبه بالمذاهب الأفلاطونية والفيثاغورية عن الوجود السابق

للنفس، والسقوط قبل الولادة، بصورة توحي إيحاءً قوياً بمذهب الكارما الهندي. أخطأت أرواح الطائفة المخلوقة الأولى وسقطت في درجات متفاوتة، وأصبحت، حسب درجة خطيئتها، ملائك ذات رتب متفاوتة أو رجالاً أو شياطين. وهكذا فإن التفاوتات بين الأرواح المخلوقة لا تعود إلى الترتيب الإلهي السابق المباشر، بل إلى خطيئة الأرواح نفسها، التي لا يهتم بها الله منذ البدء إلا حسب استحقاقاتها. وكان أوريجن يعتقد أن العالم المادي لم يخلق إلا بعد هذا السقوط البدئي لتوفير مواطن سكن تكفيرية للأرواح الساقطة، التي خُصِّصتْ لها أجسام مادية أكثر أو أقل كرامة بحسب استحقاقاتها. حتى الشمس والأجرام السماوية الأخرى هي مراكب تطهيرية تتجسد فيها الأرواح التي كانت قد ارتكبت الخطيئة. وهكذا فالخلق المادي برمته هو نتيجة مباشرة للخطيئة، وظيفته أن يساعد كمطهر، وسيكون من الأجدى بكثير أن لا تكون هناك حاجة له أصلاً. وهذا الرأي أقرب إلى العرفانية منه إلى أفلوطين أو إلى وجهة النظر المسيحية الحقيقية، برغم أن أوريجن كان يختلف، بالطبع، عن العرفانيين بالقول إن العالم المادي ليس شراً بذاته، وإنه خلقه الله نفسه، ولم تخلقه قوة شريرة.

تابع أوريجن التراث الأفلاطوني بالإيمان بالتناسخ. إذ كان على الأرواح الساقطة أن تمرَّ عبر سلسلة طويلة من الحيوات تتراوح فيها بين الصعود والهبوط بحسب المزايا في كل حياة سابقة، ولذلك يمكن لملاك أن يصير إنساناً، أو حتى شيطاناً، كما يمكن للشيطان أن يرتقي حتى يصير ملاكاً، ويستمرّ هذا ليس فقط عبر الحياة في واحد من العوالم، بل عبر دورة كونية إثر أخرى، ما دامت العوالم تتتابع، ولا يكرر الواحد منها الآخر، كما في الرواقية المبكرة، بل يختلف كل منها عن سواه (وهنا يستدعي نطاق الخيال الهند مرة أخرى). وفي النهاية تحلُّ النشأة المستأنفة (Apokatastasis) أو عودة كل الأشياء إلى أصلها، حين تعود جميع الأرواح في النهاية إلى طهرها الأول وتساويها، دون أن يُستثنى منها أحد، بمن فيها الشياطين. في هذا الخيال الكوني الفسيح يبدو أن هناك متسعاً ضئيلاً للعقيدة المسيحية التقليدية، لكن أوريجن يبقى مؤمناً مسيحياً مخلصاً، إذ لا يحقق عملية تخليص الأرواح سوى المسيح، الذي لا بدّ أن يكون قد مرَّ، كما يعتقد، بجميع المراتب الملائكية، متخذاً طبيعة كلٍّ منها،

ومخلّصاً إياها قبل أن يتجسد على الأرض. والكنيسة وأسرارها المقدسة مهمة جداً في حياة الإنسان، وتعليم أوريجن حولها عقائدي قويم وعميق. وكما قد يتوقع المرء فقد كان له حس حيوي بالغ بمجمع المقدسين، وبطائفة الأرواح السماوية التي ننتمي لها بحق، وبأهمية الملائكة في حياتنا الروحية. وفي تعليمه الزهدي ومذهبه عن ارتقاء النفس للاتحاد بالله، فإن المسيحية والأفلاطونية تقتربان من بعضهما معاً. وهو يشترك مع كليمنت في فكرته عن الأسرار الداخلية للإيمان المسيحي الذي لا يتاح الوصول له إلا لقلة منتخبة، ولكن ليس في فكرته عن الانفصال الدائم في الحياة الأخرى بين «العرفانيين» وسواهم. بالنسبة إلى أوريجن، كل روح مخلوقة قد تحظى بأعلى الدرجات يوماً ما، وتتحد اتحاداً كاملاً بالله. والإطار الأفلاطوني الذي ابتكره أوريجن لا يناسب الإيمان المسيحي تماماً، ولذلك فقد أُهمِلَ، وأُدين كثير من أفكاره. لكننا يجب أن نميّز فيه علَماً ذا أهمية كبيرة في تاريخ الفكر المسيحي وحياته، وأول أفلاطوني مسيحي كبير، ورجلاً كاثوليكياً من حيث الولاء في مقاصده، ومجاهراً بطولياً بالإيمان.

(16)
أفلوطين (1)
كتاباته وحياته.
الواحد. العقل الإلهي

1 . يصل إحياء الأفلاطونية أقصى نقطة له في القرن الثالث مع فلسفة أفلوطين، الذي يشكل مع أفلاطون وأرسطو واحداً من أكبر ثلاثة أساتذة عظام للفكر الهيليني الوثني، والذي كان تأثيره في المفكرين اللاحقين من مدارس عدة مختلفة بالغ الضخامة. ولدينا عنه قدر من المعلومات التي يمكن الاطمئنان إليها، لأن تلميذه وناشر كتبه، فرفريوس الذي ارتبط به ارتباطاً حميماً لسنوات كثيرة، كتب سيرة حياة أستاذه لكي يقدم نشرة جامعة لأعمال أفلوطين. وقد وصلتنا هذه النشرة، التي عرفت باسم «التاسوعات»، كاملة. وهي تتكوّن من أربع وخمسين مقالة تتفاوت في طولها، وقد رتبها فرفريوس ترتيباً مصطنعاً في ستة كتب، يشكل كل واحد منها «تاسوعة» أو إضمامة من تسع مقالات تهتم بجوانب مختلفة من موضوع واحد. كتب أفلوطين هذه المقالات في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته، وهي تعتمد على المحاضرات والمناقشات التي كانت تجري في مدرسته في روما. ويبدو أننا نسمعه في كثير منها وهو يفكر بصوت مرتفع، مجيباً عن الاعتراضات، ومعدّلاً ومطوّراً الأفكار التي يكتبها. غير أن هذه الرسائل جميعاً تنتمي إلى فترة من الزمن كان فكره فيها قد تكوّن في ذهنه، وبرغم أننا نعرف الترتيب الزمني لكتابتها من «سيرة» أفلوطين التي كتبها فرفريوس، فليس من الممكن أن نتابع تطورها الواسع النطاق، كما يشق علينا أن نرصد أي تغير جذري في فكر أفلوطين كما تعبر عنه التاسوعات.

ولا تمدنا المقالات بعرض نسقي ومنظم لفلسفة أفلوطين. بل هي تكرر العودة إلى الموضوع نفسه مراراً أو إلى مجموعة الموضوعات المرتبطة ببعضها، فتعيد تناولها، مضيفة تفاصيل جديدة، وملقية ضوءاً جديداً من زوايا نظر مختلفة. وغالباً ما يكون من السهل جداً العثور على التنافرات في «التاسوعات»، وسيتوقف أي متأول ذكي لأفلوطين عاجلاً أو آجلاً، كما سنرى، عند بعض التناقضات أو التوترات الكبيرة في فكره. غير أن التناقض لدى أفلوطين هو تناقض عقل كبير، وهو يختلف اختلافاً شاسعاً عن التضارب والتهافت لدى الأفلاطونيين المتوسطين أو عند فيلون، الذين كانوا رجالاً متوسطي الثقافة لم يسيطروا تماماً على المادة التي بحثوا فيها. أما أفلوطين فقد كان من الذكاء بحيث إنه إذا نظر في شيء كانت ملكاته تحوّل الحقيقة التي ينظر فيها إلى نسق متماسك تماماً. كان يجمع بين بصيرة أصيلة عميقة وإرثٍ من التقاليد الغنية والمختلطة التي بقي دائماً موالياً لها من حيث المقصد. ولكنه إذا رأى أحياناً من الحقيقة أكثر مما يدخل في نسقه، فتلك ضريبة نزاهته العقلية وقوة بصيرته، وربما حتى هبات أعلى، وهي خاصية زادت كثيراً من تأثير كتاباته. لكنها لا تضفي مزيداً من السهولة على قراءتها. فأفلوطين أصعب الفلاسفة الإغريق، ولا يساعد أسلوبه في هذه القضايا. ما كان يعير اهتماماً على الإطلاق لجميع الاعتبارات، ليس فقط من ناحية الشكل الأدبي، بل أيضاً من ناحية النحو والإملاء، ولم يحدث أن راجع ما كتبه أبداً (السيرة، الفصل 8). كان الفكر هو الشيء الوحيد الذي يبالي به، وقد طوّع للتعبير عنه قدرة استثنائية من التركيز العقلي، نستطيع أن نتلمسها طوال «التاسوعات». يروي لنا فرفريوس (السيرة، الفصل 8) أنه كان يستطيع أن يتوقف عن كتابته، ويدخل في مناقشة عرضية دون إعطاء أية إشارة على الخروج عن الموضوع، في حين يبقى ذهنه طوال الوقت مشغولاً بالموضوعة التي كان معنياً بها، ثم يمضي قدماً في كتابته وكأنه لم يتوقف أبداً حالما تنتهي المناقشة. وبرغم لامبالاته بالأسلوب (أو ربما بسبب ذلك، لأن المحسنات الأسلوبية في عصره كانت مصطنعة ومبالغاً فيها إلى حد كبير)، فلم يكن من النادر أن تجبره قوة فكره على فخامة كبرى في التعبير. وهناك فقرات في «التاسوعات» تقف إلى جوار الكتابات الفلسفية

العظيمة في أي عصر وأي بلد، وربما تتجاوز بطريقة ما مستوى أفلاطون نفسه.

قد يكون من المفيد أن نختتم هذه النبذة عن كتابات أفلوطين بالإشارة إلى الموضوعة الرئيسة لكل «تاسوعة»، وإن كان يجب أن نتذكر أن أفلوطين يرى أن فلسفته تشكل كلاً عضوياً تتواشج أجزاؤه وتتفاعل، وبالتالي فهناك قدر كبير من التداخل فيما بينها، لأنه لا يعالج أية موضوعة من الموضوعات بمعزل عن بقية نسقه، ولن يكون بوسعك أن تتأكد أنك حصلت على البينات الكاملة في فكره حول نقطة معينة، ما لم تبحث عنها في سائر أجزاء «التاسوعات». مع ذلك، فإن تقسيم فرفريوس للتاسوعات حسب الموضوعات مفيد جداً في تحديد الموضع الذي يمكن أن نجد فيه أكمل المعلومات عن فكر أفلوطين حول موضوعة معينة. وهكذا تهتم التاسوعة الأولى بالأخلاق في الأساس، والثانية والثالثة بفلسفة الطبيعة والكون المادي، والرابعة بالنفس، والخامسة بالعقل الإلهي، والسادسة بالمبدأ الأول، أو الواحد.

2. قبل الشروع بمحاولة تقديم نبذة عن فلسفة أفلوطين، من الضروري أن ندوّن بعض الوقائع الخاصة بحياته. ولد في عام 205، وتوفي في عام 270م. وهكذا فقد عاش في أكثر الحقب شقاءً وتخبطاً في تاريخ الإمبراطورية الرومانية، غير أن فوضى العالم الخارجي ومأساويته لم يتركا أثراً يُذكَر في كتاباته، التي تعطي انطباعاً عن رجل منسحب تماماً من العالم ومن شؤون الناس العاديين. كان مصرياً بلغة وثقافة يونانيتين، ولكن لا يوجد شيء أكيد معروف عن أصله وأرومته، لأنه كان كما يقول فرفريوس: «أشبه برجل يشعر بالعار لوجوده في الجسد» (السيرة، الفصل 1)، ولم يتحدث أبداً عن هذه الأمور. ذهب إلى الإسكندرية لتلقي تعليمه الفلسفي وبعد عدد من التجارب المخيبة مع أشهر فلاسفة المدينة، وجد بعض الرضا في تعليم أمونيوس ساكاس، وبقي معه أحد عشر عاماً. وأمونيوس ساكاس هذا هو واحد من أكثر الشخصيات غموضاً في تاريخ الفلسفة القديمة بأسرها. يقال إنه ارتدَّ عن المسيحية، وكان عصاميَّ التربية تماماً، بدأ حياته بالعمل حمّالاً. ولا بدَّ أنه

كان شخصاً مميزاً. لأنه أثر في أفلوطين تأثيراً عميقاً، لكننا عملياً لا نعرف شيئاً عن المحتوى الفعلي لتعليمه، وإنه لمن المستحيل تقدير مدى دين أفلوطين له، لمعرفة ما يأتي في التاسوعات من أمونيوس، وما هو أصيل لدى أفلوطين. ولكن لا ريب أن أفلوطين كان مفكراً أصيلاً وأنه طوّر في الأقل تطويراً ملحوظاً جداً المذاهب التي يمكن أن يكون قد أخذها عن أمونيوس. ونحن نعرف أن أمونيوس ادعى أنه «وفّق بين أفلاطون وأرسطو»، وصهْر المبادئ الأفلاطونية بالأرسطية سمة مميزة لفلسفة أفلوطين، كما سنرى. لكننا رأينا سابقاً أن ذلك كان سمة مميزة أيضاً لفلسفة العصر السابق لدى الأفلاطونية الوسطى في القرن الثاني، ومن دون بينة إضافية لا نستطيع أن نحدد أين تكمن أصالة التوفيق لدى أمونيوس.

حين ترك أفلوطين أمونيوس ذهب إلى الشرق في بعثة فاشلة أرسلها الإمبراطور غورديان على أمل أن يدرس الفلسفة الفارسية والهندية. وحين تمّ اغتيال غورديان على أيدي جنوده بتحريض من فيليب العربي، هرب أفلوطين بحياته إلى أنطاكية. ثم جاء إلى روما وأسس مدرسته هناك في عام 244-245. وقد بقي يدرس فيها حتى نهاية حياته، مجمعاً حوله حلقة من التلاميذ الأوفياء ذكوراً وإناثاً. وتوفي عام 270 بعد مرض مؤلم (ربما كان نوعاً من الجذام) تحمله بشجاعة. وربما كان وصف فرفريوس لشخصيته يجعله قديساً- فيلسوفاً زاهداً تقليدياً في تلك الحقبة أكثر مما كان عليه بالفعل. لكن هذا الوصف يفلح في تصويره ليس فقط كفيلسوف جليل، أو **الخبير**، أي الرجل العارف الذي توصل إلى الرؤية العميقة، بل أيضاً كشخص ذي فتنة كبيرة يمارس العطف عملياً. وبوصفه الخبير فقد كاد يعبده أصدقاؤه وتلاميذه، لكنه هبط من عليائه لكي يمنحهم معونة روحية ومادية أكثر: أنقذ فرفريوس من الانتحار بتقديمه له نصيحة محسوسة متعلقة بهذا العالم، وتصرف وكأنه وليّ أمر محب محبوب عملياً مع أبناء كثير من أصدقائه. ومن جانب آخر، فإن أقصى ما يمكننا قوله ضدَّ أفلوطين أننا في كلٍّ من السيرة التي كتبها فرفريوس والتاسوعات أيضاً يمكننا أن ننتبه إلى الترفع الذي هو مصدر شعور بالإثم لدينا، وإلى غياب التعاطف مع رغبات الناس العاديين وطرائقهم ممن لم تصقلهم الشفقة

والتواضع، وهما خصلتان يعتبرهما المسيحيون فضيلتين أساسيتين حتى لو مارسوهما أقل بكثير من أفلوطين. لكن هذين عيبان يميزان أغلب الفلاسفة القدماء وعدداً لا بأس به من الأساتذة المحدثين.

لقد كان لتأسيس أفلوطين مدرسته في روما نتائج مهمة في التاريخ اللاحق للفلسفة واللاهوت. إذ كان يعني أن مذاهبه وتعاليمه كانت معروفة في الغرب اللاتيني، وقد عُرِفت وقيِّمتْ تقييماً عالياً بعد قرنٍ من موته على نحو أفضل مما كانت عليه في الشرق اليوناني. وقد أثّر الأفلاطونيون الغربيون المحدثون تأثيراً عميقاً في القديس أوغسطين، الذي قرأ التاسوعات في ترجمة لاتينية أنجزها ماريوس فكتورينوس، وقد مارس فكر أفلوطين من خلاله في الأساس تأثيراً كبيراً ومفيداً في اللاهوت الكاثوليكي والفلسفة الغربية.

3. تقدم لنا فلسفة أفلوطين بنية تراتبية منظمة كبيرة من الواقع الروحي، أو عالماً، وإن كان ساكناً، فإنه أبدي وليس بنموذج آليٍّ ميت، بل هو حيٌّ وعضوي. في هذا العالم كانت هناك حركتان، إحداهما حركة ذاهبة أو نازلة، وهي الإبداع التلقائي للأسمى الذي يولّد الأدنى كفعل انعكاسي ضروري لتأمله الخاص. وهذه هي الحركة الكونية المناسبة التي تنتقل بها مختلف مستويات الواقع إلى الوجود أبدياً. ثم بعد ذلك هناك حركة الرجوع، وهي الصعود، أو الارتقاء الذي تعبر به النفس، وهي المسافر الجوال في عالم أفلوطين، وتمرُّ عبر جميع مراحل الوجود حتى تصل إلى مرحلة الوحدة النهائية مع المبدأ الأول. وهذه هي حركة الحياة الروحية. الحركة الأولى، حركة الكون، هي طريق واحد من الوحدة نحو كثرة تزداد باستمرار، والحركة الثانية، حركة الحياة الروحية، تعود من الكثرة والتعدد نحو الوحدة الكاملة المتأصلة وأقصى درجات الاتحاد الممكن. يركز أفلوطين أحياناً على إحدى هاتين الحركتين، وأحياناً على الأخرى، دون إغفال بعض الاختلافات المهمة الناتجة عن ذلك وحتى التناقضات في تفسيره لمختلف الوقائع الروحية التي يصفها. ولكن سيكون من التبسيط المخل أن نختزل فكره إلى مجرد تفسير لحركتين، إحداهما ذاهبة والأخرى آيبة، وقد يمكن اعتبارهما حركة دائرية واحدة تبدأ وتنتهي بالمبدأ

الأول. فالحركة الكونية هي نفسها حركة معقدة، هي نتاج انعكاس ضروري للتأمل، ومع كل مرحلة من مراحل تفسير أفلوطين للعالم لا بدَّ من وجود توترات وتعقيدات في فكره. ويمكن تفسير هذه التوترات والتعقيدات جزئياً من خلال التراث المعقد غاية التعقيد الذي ورثه، والذي اجتمعت فيه عناصر أرسطية ورواقية كثيرة جداً مع الأفلاطونية. ويستخدم أفلوطين أرسطو وشراحه استخداماً واسعاً على نحو شعوري ومباشر، وإن كان يختلف مع التراث المشائي بحدة حول بعض النقاط. وهو أقل مجاملة للرواقيين إلى حد كبير، لكنه لا يفلت تماماً من التأثير غير المباشر للرواقية. وهناك سبب آخر للتعقيد في فكر أفلوطين وبعض التناقضات الكبرى لديه، وهو تحليله العميق والدقيق للحياة الروحية والعقلية للإنسان، الذي يفضي به أحياناً، كما أشرت سابقاً، إلى نتائج لا يستطيع دمجها تماماً في منظومته الفكرية. لذلك ينبغي أن نضع نصب أعيننا دائماً الطبيعة المزدوجة لفلسفته، الكونية والدينية. فهي تريد أن تعطي تفسيراً كاملاً للواقع، وأن تكون دليلاً للحياة الروحية في آنٍ واحد. وبالطبع، لا يمكن الفصل بين الجانبين فصلاً حاداً. وليس ذلك بوسعهما في فلسفة دينية كبرى، ولا سيما في فلسفة أفلوطين، الذي ورث العقلانية اللاهوتية الهيلينية الواثقة بذاتها كاملة، والاعتقاد بأن الفيلسوف الإنساني يستطيع بقواه الخاصة أن يعطي تفسيراً مقنعاً للأمور الإلهية، وهو اعتقاد تكمن جذوره في القناعة بأن الإنسان إلهي بطبيعته. وهكذا تحددت الحياة الروحية لأفلوطين برمتها بتصوره عن بنية الواقع، وتأثر تصوره عن بنية الواقع تأثراً عميقاً بحياته الروحية. والتاسوعات ليست كتاباً للتكريس أو مقالة عن التصوف، وليست سلسلة من التأملات التي يقوم بها فيلسوف لا يمكن للإلهي في تصوره أن يدرك كمادة للهم الشخصي، بل فقط كموضوع ضمني ومثير ضمناً للتأمل. ديانة أفلوطين هي فلسفته، وفلسفته هي ديانته. لكن بالإمكان، وقد يكون من الضروري أحياناً لتحقيق فهم واضح لفكره، التأمل في كلا جانبيه بمعزل عن الآخر، وسأقوم بذلك أحياناً على كل مستوى من مستويات الواقع في منظومة أفلوطين الفكرية. وهذا ما أقترحه للتأمل في الترتيب الذي يبدو لي أكثر سهولة لجعله مفهوماً، بدءاً من القمة مع المبدأ الأول لديه، أو الواحد أو الله، ونزولاً عبر الواقعتين

الأخريين الكبيرتين عن العالم المعقول، أي العقل الإلهي والنفس، حتى المستوى الأدنى للواقع وحدود اللا-وجود في العالم المحسوس.

4. يقف على رأس منظومة أفلوطينِ المبدأ الأول المتعالي الذي غالباً ما يسميه بالواحد أو الخير. وأحياناً يدعوه «الأب» -لا بالمعنى المسيحي للكلمة بالطبع- ولكنه نادراً ما يسميه بالله. غير أن فرفريوس يسميه الله دون تردد، والواحد أقرب إلى ما نعنيه بالله من أي شيء آخر في منظومة أفلوطين، وربما أقرب من أي شيء آخر في الفلسفة اليونانية. ومفهوم أفلوطين عن الواحد مفهوم معقد جداً، وكان عرضة لتأويلات متنوعة. ولعلنا نجد هنا أكثر من أي مكان آخر التوترات والتناقضات الكبيرة في فكره. ويجب أن نتذكر أن الأفلاطونيين المتوسطين ميزوا مبدأً أولَ ذا تعالٍ وبعد جذري، لكنهم تحدثوا عنه حديثاً محدداً بوصفه «عقلاً»، وكان مفهومهم عنه متأثراً جداً بوصف أرسطو للوجود الأسمى أو الله، أو المحرك الذي لا يتحرك، باعتباره عقلاً متعالياً، مكتفياً ذاتياً، ويدرك إدراكاً تاماً، وليس له من فعل في الخارج إلا وهو يعرفه في تأمل ذاته. من ناحية أخرى، يضع أفلوطين الواحد أو الخير وراء العقل ووراء الوجود. فهو مصدر العقل الإلهي وعالم المثل الذي هو محتواه، لكن الواحد ليس بعقل ولا بمثال. وقد أفضى عدد من الخطوط المختلفة بأفلوطين إلى فكرة التعالي المطلق للواحد هذه، ولهذا فهو يقدمها في عدد من الطرق المختلفة. وإحدى هذه المقاربات هي الفيثاغورية الجديدة. الواحد هو وحدة مطلقة يصدر عنها العدد كله أو الكثرة برمتها، أي أن الواقع كله يتطلع إليه من وجهة نظر فيثاغورية. وحين ينظر أفلوطين إلى الواحد بهذه الطريقة تكون أسبابه الداعية لوضعه وراء الوجود أسباباً منطقية. لا نستطيع أن نسند الوجود للواحد، ولا نستطيع أن نقول «إن الواحد هو» دون أن نقدم على الأقل ثنائية بين الموضوع والمحمول، والحال ليست هناك ثنائية في الوحدة الأولى، أو الوحدة المطلقة، التي هي مبدأ توحيد كل ما سواها. ويرتبط بهذه الطريقة في التناول التأويل غير المشروع تماماً للممارسة الجدلية عند أفلاطون على ذات الواحد في محاورته عن «بارمنيدس» التي كان يتداولها الأفلاطونيون والفيثاغوريون منذ القرن الأول

قبل الميلاد، وقبل بها أفلوطين، آخر الأفلاطونيين المحدثين، وبعض الكتاب المحدثين. وبمقتضى هذا التأويل للفرضية الأولى عن الواحد، الذي ربما كان أفلاطون قد أراد أن يبين به أننا إذا افترضنا وحدة مطلقة بالمعنى الصارم، فسيستتبع ذلك جميع أنواع النتائج المستحيلة، وذلك هو وصف للوحدة المتعالية، أو المبدأ الأول للأشياء جميعاً، الذي لا يمكن وصفه إلا عن طريق السلوب أو نفي الصفات. ونتيجة لهذه الطريقة في التفكير نجد أفلوطين يستخدم أحياناً بخصوص الواحد لغة ما سميته في مكان آخر بـ«اللاهوت السلبي للإنكار البسيط»، الذي لا يقبل فيه بوجود أي تحديد، أو إسناد أية صفة للواحد، خشية التشكيك في وحدته، التي هي مبدأ لكل وحدة ولوجود كل ما عداه. لأن أفلوطين تبنى مذهباً استمده من الرواقية الوسطى، بأن الشيء لا يوجد إلا لأنه وحدة، وبقدر ما يكون وحدة، أو كلاً مفرداً متماسكاً، فلا بدَّ أن يكون مبدأ الوحدات المكتملة جميعاً، الوحدات في الكثرة، أو كلية انضمام الأجزاء، عند أي أفلاطوني، وحدة مطلقة.

لكن هذه الطريقة السلبية في النظر إلى الواحد ليست جماع فكره، أو ربما حتى ليست أهم جزء في فكر أفلوطين عنه. فلديه طريقة أخرى أكثر إيجابية في التناول. ويجب أن نتذكر أن المبدأ الأول عنده ليس الواحد وحسب، بل هو الخير أيضاً. وكثيراً ما يصوّر «الخير-الواحد» بوصفه ما لا يصح عليه تحديد أو إثبات، لأنه أكثر وأفضل من الواقع الذي هو مصدره، ولأن كماله يتجاوز موارد فكرنا ولغتنا. فهو مفرد فرادة مطلقة، وبسيط بساطة مطلقة، لأن كماله بلا حدود. وهو ما يتجاوز ويعلو كلياً على تراتب الوقائع المحدودة التي نستطيع أن نعرفها ونصفها. وعالم المثل، الذي هو المحتوى التكويني للعقل الإلهي، ليس سوى تصوير ناقص لكثرة الخير المفرد. ومن الخير يسقط إشعاع مضاف، ويمكننا القول غيبي، على المجد الخاص بالمثل: «رحمة تتخايل بجمالها». توجز هذه العبارة لأفلوطين على نحو مثير الاختلاف بينه وبين أفلاطون. إذ الواحد أو الخير، عند أفلاطون، أو المبدأ الأول لعالم المثل هو نفسه صورة ومادة معاً، أي أنه المثال الشامل الذي ينطوي على جميع المثل الأخرى. فكان يفتقر إلى هذا التعالي الفذ والآخرية الفريدة اللذين يسبغهما أفلوطين على

الواحد. وحين يتحدث أفلوطين عن الواحد بهذه الطريقة الإيجابية، فإنه يقترب مما نسميه بالله أكثر من أي شيء آخر في الفلسفة الإغريقية. بتبني «اللاهوت السلبي للتعالي الإيجابي» عند أفلوطين، نتحدث عن الله بنفي الصفات عنه، لكي نبيّن أنه أجلّ وأعظم من أن تحتويه الكلمات القاصرة والأفكار التي نطبقها عليه، وأنه مختلف نوعاً عن الوقائع التي نعرفها. وأفلوطين وحده من بين الإغريق هو الذي يجعل مبدأه الأول شيئاً أكثر من العقل الأسمى على رأس تراتب الوقائع، وهو يختلف في الدرجة وليس في النوع عن الكائنات الأخرى في العالم المعقول. وبتأكيده على هذا الجانب شبه الإلهي يقول أفلوطين إن الواحد إرادة خالصة، وهو يحب نفسه، وهو علّة نفسه. ومع أنه معني بأن يستبعد عنه أي نوع من الفكر في إطار عقلنا، لأنه ينطوي ضمناً على ثنائية كونه عارفاً ومعروفاً، حتى حين يكون الجانبان وجهي واقع واحد كما هما في العقل الإلهي، فإنه تواق أيضاً لأن يبين أن «غياب الفكر» في الواحد ليس مجرد لاشعور، أو أن الواحد في الأعالي، ولا يصح عليه التفكير بالأسافل. ولذلك يتحدث عنه باعتباره يمتلك «تعقلاً فائقاً»، أي وعياً مباشراً بالذات هو ذاته. ووصف أفلوطين الإيجابي للواحد يبدو أحياناً وكأنه يريد أن يعيده قريباً جداً من العقل الإلهي، وإنه لمن الصحيح أن مستويي الواقع ليسا بمنقطعين انقطاعاً حاداً عن بعضهما في فكره، كما هما في التصنيفات الصارمة عند الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين. لكن التمييز يبقى دائماً واضحاً عنده. والواقع المعقد للعقل الإلهي هو واقع عقلي في الأساس، ومصدره المتعالي، وهو الواحد، هو وراء متناول اللغة والفكر في بساطته اللامتناهية.

يظهر الوجهان معاً الإيجابي والسلبي للواحد في الجانبين الديني والكوني على السواء في فكر أفلوطين. يهيمن الوجه الإيجابي مسبقاً في «التاسوعات»، من حيث هو طبيعي، لأننا إذا فكرنا في الواحد بوصفه المبدأ الأول للواقع أو الحد النهائي للحياة الروحية، فإن من الصعب أن لا نتحدث عنه بألفاظ إيجابية، لنتأمله كواقع، مهما يكن متعالياً، ولكنه أكثر الوقائع امتلاءً وثراءً. لكن الوجه السلبي يوجد دائماً أيضاً، ولا يمكن أبداً الفصل بين الوجهين فصلاً تاماً عن بعضهما، فإذا تحدث أفلوطين عن أحدهما، كان الثاني ماثلاً دائماً في

ذهنه. وتتوفر رابطة بينهما من خلال الفكرة، المهمة عند أفلوطين، القائلة إن الوحدة المطلقة، لكونها مبدأ العدد والقياس، فإن الواحد هو المبدأ الأول للواقع، إذ لكي تكون أفلاطونياً محدثاً يجب أن تأخذ بمعنى ما بالوحدة، فدرجة توحيد أي شيء تحدد مكانته في نطاق الواقع.

5. والجانب الديني من تفكير أفلوطين عن الواحد هو الذي شدّ قراءه، ولكنه كان دائماً يتم تأويله بطرق مختلفة جداً. ويتفق أغلب قراء «التاسوعات» بأن أفلوطين قد حظي بتجربة صوفية أصيلة وخاصة، وفرفريوس يشير إلى ذلك، لكن حتى من دون شهادة فرفريوس، هناك فقرات مهمة متعددة في «التاسوعات» يتحدث فيها أفلوطين عن اتحاده بالواحد بلغة تحمل ختم التجربة الشخصية، وهي شبيهة جداً باللغة التي يستعملها كبار المتصوفة. أما كون تجربة أفلوطين الصوفية غيبية أصيلة، أو هي مجرد صيغة عالية جداً من التفكر الطبيعي، فتلك مسألة موضع نقاش مستفيض لسنا بحاجة للدخول فيه هنا. لكني لا أعتقد أن بوسع من يقرأ «التاسوعات» بدراية دون تحيز أو تصور سابق أن ينكر أنها تجربة أصيلة وجيدة وقيمة، وليست نتيجة حالة مرضية، أو اضطراب نفسي. وليس من شك، أيضاً، بأنها مارست تأثيراً مهماً جداً في تصوره عن الواحد. ويبدأ الاختلاف بين المؤولين حين يحاولون أن يحددوا بالضبط ماذا كانت النتائج التي أفرزها هذا التأثير، وماذا كان تفكير أفلوطين عن الحياة الروحية، وما هو هدفه فعلياً. يجعله بعضهم حلولياً متطرفاً ولاعقلانياً تكمن عنده الغاية من الحياة الروحية في رفض الوقائع المتميزة جميعاً وطلاق التفكير الواضح، وتذويب الذات في عدم لا شكل له، أي في واحد لا يمكن تمييزه عن المادة الأولى. بينما يرى آخرون لديه قرابة حميمة تربطه بالفكر الهندي ويعتقدون أن ذروة الحياة الروحية كانت عنده تكمن في تحقيق هويتنا الموجودة مسبقاً مع الواحد، أو الذات العليا والمطلقة. فنحن الواحد، وليس علينا سوى أن ندركه بجهودنا، وبوجداننا الواحد نجد تحقق الذات العليا. غير أن هناك آخرين يرون أن فكره وثيق الصلة بالمتصوفة المسيحيين والمسلمين الكبار، ولذلك يعتبرون تلك الفقرات التي يتحدث فيها أفلوطين عن اتحاده بالواحد اتحاداً في الحب

مع الخير المتعالي الذي «تتوحد» النفس فيه توحداً تاماً مع الخير، كما يمكن أن يعبر متصوف إنجليزي من القرون الوسطى، ولكنها لا تمثل جميعاً فكره الحقيقي. تبدو لي النظرة الأولى غير منصفة على الإطلاق ومضادة لروح «التاسوعات» الشاملة وتعليمها. ولدى النظرة الثانية بينة تدعمها، إذ يبدو أن أفلوطين قد فكر أحياناً بالاتحاد بالواحد بهذه الطريقة، بوصفه تحققاً للذات العليا. وهي طريقة في التفكير تتماشى مع التراث الأفلاطوني من بعض النواحي، وإن كانت تتعارض معه من نواحي أخرى، فهي تنقل الذات العليا إلى ارتباط عضوي لا ينقطع مع المستويات الدنيا من الواقع، وتجعل التجربة الصوفية ذروة عملية التطهير العقلي الطويلة التي يدرك بها الإنسان ألوهيته الخاصة، بالرغم من أن وضع التجربة العليا وراء الفكر والمعرفة، وكذلك فكرة الذات المطلقة ليسا من الأفكار الأفلاطونية.

لكن تبدو لي الطريقة الثالثة في التفكير هي طريقة أفلوطين الاعتيادية. والفقرات التي يقترح فيها وجود هوية حقيقية بين الذات الإنسانية والواحد فقرات قليلة جداً، ويتناقض تعليمه الاعتيادي مع مثل هذا التماهي. بل هو غالباً ما يؤكد على هوية الأجزاء العليا من النفس بالعقل الإلهي. ونحن لديه أكثر من مجرد «إنسان» وأكثر من مجرد «نفس». وفي عودتنا إلى الأسمى، يمكننا أن نطرح إنسانيتنا السفلى لنصير ما نحن عليه حقاً وبمعنى ما لم نتوقف مطلقاً عن كوننا إياه، أي العقل الإلهي الذي هو الكلّ أيضاً، أي الكلية اللامحدودة للوجود الحقيقي. «لقد كنتَ الكلَّ، لكن شيئاً آخر إلى جانب الكل أُضيفَ إليك، ولم تجعلك الإضافة أقل مما كنت عليه». غير أن صيرورة الشيء «كلاً» لا يعني أن يصير «واحداً»، في طريقة تفكير أفلوطين الاعتيادية، وإن كان يتحدث أحياناً على هذا النحو. فالواحد أو الخير متعالٍ في كل من النسقين الديني والكوني. إنه «نورٌ على نور»، وحتى العقل الإلهي لا يستطيع أن يعرفه إلا من خلال التخلي عن ذاته وراء ذاته، والخروج عن نفسه في النشوة الصوفية. فتأمله الإلهي العادي لا يعطيه سوى تلك الصورة المتكثرة عن الواحد، التي هي عالم المثل، التي هي موضوعه الخاص ومحتواه.

وهذه الطريقة الأخيرة في التفكير بالوحدة الصوفية كوحدة مع الخير

المتعالي الذي هو أجل منا وسوانا هي دون شك الجانب الديني لذلك الموقف الإيجابي من الواحد الذي ناقشته من قبل في بعده الكوني. غير أن الطريقة السلبية في النظر إلى الواحد، التي كانت جزءاً من التقاليد، وورثها أفلوطين (حيث ميز ألبينوس أصلاً بين نوعين من اللاهوت السلبي للإنكار والتعالي أو المماثلة)، ولم تكن غريبة عن تجربته الشخصية، ساعدته أيضاً في تمييز الواحد عن أنفسنا حين تبلغ أعلى مراتبها، على مستوى العقل الإلهي. إذ بسبب البساطة المطلقة للواحد، الذي يتحدث عنه أحياناً بلغة مفرطة في السلبية والنفي، فلا بدَّ له أن يكون مغايراً لجميع الأشياء كلياً. والقول إنه ليس شيئاً، لأنه لا كثرة فيه تصاحب وصفه، أو القول إنه ليس بشيء، لأنه مغاير للأشياء جميعاً وأكثر منها، كلاهما صحيح لكنهما طريقتان قاصرتان للحديث عن المصدر النهائي للواقع الذي تحظى به التجربة الصوفية (يؤكد أفلوطين مراراً على قصور جميع طرق الكلام عن الواحد، بما في ذلك طريقته هو نفسه). وهكذا يتم في الوحدة الصوفية إصلاح التناقض بين التناولين السلبي والإيجابي للواحد. ومن شأن الإثبات المزدوج لتعالي الواحد، المصان على هذا النحو، أن يبرئ أفلوطين من تهمة وحدة الوجود أو الحلولية (وهو بالتأكيد لم يكن حلولياً بالمعنى الاعتيادي للكلمة). لكن يبقى صحيحاً أن نفوسنا ليس لها حد تقف عنده سوى الهدف النهائي: نحن نعود للواحد الذي صدرنا عنه، ولا يمكن رسم حدود فاصلة واضحة بين ذواتنا في قصوى درجاتها من الطهارة والبساطة وبين أساسها اللامتناهي، ففي الوحدة يختفي كل معنى للتمييز. على أنه يصح أيضاً أن التمييز حتى في الوحدة يظل ما يقيمه الدافع الإبداعي الأصلي الذي يهبنا القوة على العودة، فنحن دائماً عقل ونفس ولن نلغى في وحدة أصلية. ولذلك فأنا أميل للتفكير، بعد تأمل مستفيض، بأن تمثيل «الذات المطلقة» في مذهب أفلوطين الصوفي لا يمثل على نحو كافٍ فكره الحقيقي حتى في الفقرات التي تصرح بمذهب الحلول.

6. يصدر من الواحد على الترتيب كل الواقع الاشتقاقي: العقل الإلهي والنفس والعالم المادي. وهذا الصدور ضروري وأبدي، فالكون عند أفلوطين،

كما هو في الفكر الإغريقي اللاحق على العموم، أبدي ككل في مستوياته جميعاً: الروحية والمادية، وإنه لمن المستحيل أن نتصور أي جزء منه لا يوجد، أو موجوداً على نحو آخر غير ما هو عليه. وتوصف كيفية هذا الصدور وصفاً ناقصاً وقاصراً بأنه «فيض». وأساس فكرة أفلوطين في هذه النقطة هو بالتأكيد مذهب الرواقية الوسطى عن فيض العقل من ألوهية يتم إدراكها بوصفها نوراً مادياً أو ناراً، واستعارته الأثيرة لوصف هذه العملية هي استعارة سطوع النور أو الحرارة من الشمس أو النار. وقد هيأت له مماثلة أفلاطون بين الشمس ومثال الخير في «الجمهورية» هذا الاستعمال، ثم أملاه مذهبه عن المنزلة المميزة للنور في العالم من حيث هو طاقة غير مادية للجرم المضيء: ومن المقارنات الأخرى التي يستعملها تمشي البرد في الثلج، أو العطر في الزهر. غير أنه لا يرتاح لمجرد استخدام هذه المماثلة التقليدية، ويتركها عند هذا المستوى، لكي يسمح بأن يفهم تولّد الكائنات الروحية بوصفه تولداً تلقائياً يفهم مادياً. يصدر العقل عن الواحد (والنفس عن العقل) دون إحداث أي تأثير مهما يكن نوعه في أصله. إذ لا وجود لفعالية على جانب الواحد، مثلما لا وجود لإرادة أو تخطيط أو اختيار. هناك فقط الجود الذي يترك الأصل بلا تغيير ولا مساس. ولكن برغم أن هذا الجود ضروري، بمعنى أنه لا يمكن تصور أن لا يحدث أو أن يحدث بطريقة أخرى، فإنه تلقائي تماماً، ولا وجود لأي نوع من الإكراه أو الإخضاع، داخلياً أو خارجياً، في فكر أفلوطين عن الواحد. يقول أفلوطين إن السبب في صدور جميع الأشياء عن الواحد يكمن فقط في أن كل شيء كامل ينتج كلَّ ما سواه. لأن الكمال مبدع خلاق بالضرورة. وكنتيجة لإحدى البديهيات التي يفترضها أفلوطين دون نقاش أن النتاج أقل دائماً من المنتج، فإن ما ينتجه الواحد يجب أن يكون لاحقاً له في التمييز، وذلك هو العقل الإلهي.

يقدم أفلوطين، وهو يضفي على نبذته عن الفيض مزيداً من الدقة، عنصراً نفسياً يتخطى استعارات الفيض الرواقية عنده. وهو يميز بين «لحظتين» في العملية، في الأولى يُطلق شعاع الأدنى كإمكانية غير متشكلة، وفي الثانية يعود إلى الأعلى تأملياً، وهكذا يتم تشكيله وملؤه بالمحتوى. وفي هذا الجزء الثاني من العملية يكون الأعلى صورة، بالمعنى الأرسطي للكلمة، والأدنى مادة. وفي

واقع الأمر، فإن المذهب بكامله هو تطبيق على مستوى كوني لنظرية أرسطو في المعرفة، التي يصير فيها العقل ما يفكر فيه، فيتلقى ويتكون من خلال صور الموضوعات التي يعرفها. وهنا نرى مبدأً آخر من المبادئ الكبيرة في فلسفة أفلوطين: وهو أن الأشياء الاشتقاقية جميعاً تعتمد في وجودها وفعلها وقدرتها على الإنتاج على تأملها في مصدرها الذي صدرت عنه. والتأمل دائماً يسبق ويولّد الفعل والإنتاج معاً.

7. إن الإيقاع المزدوج للصعود والهبوط الذي يظهر في الطريقة الأرسطية للنظر في العلاقات بين مستويات الوجود أمر في غاية الأهمية عند الأفلاطونيين المتأخرين المحدثين. (بالطبع يجب أن نفهم بوضوح أن الهبوط ليس بلاحق على الصعود من الناحية الزمنية، فالحركتان خارجتان عن الزمان وفوريتان). ويمكن رؤية ذلك بوضوح في النبذة التي يقدمها أفلوطين عن الواقع الثاني الكبير في عالمه الروحي، ألا وهو العقل الإلهي، فالوجود-الواحد أو الواحد هو ما يوجد أو هو الكل (وقد رأينا أن الواحد الأول هو الواحد ما وراء الوجود). وهذه النبذة هي مزيج عجيب وناجح من أفلاطون وأكسينوقراطيس وأرسطو، مع عنصر رواقي صغير. العقل الإلهي هو عالم المثل لأنه يفكر فيها. وهناك وحدة كاملة في ثنائية الفكر وموضوع الفكر. لا يستطيع العقل أن يوجد من دون موضوعه، ولا الموضوع خارج العقل. وقد يسأل أحد، بما يتوافق مع القانون الأفلوطيني العام في أن الأدنى يتأمل في الأعلى ويتشكل به، لماذا لا يكون الواحد، وليس عالم المثل، موضوع التأمل والمبدأ المكون للعقل الإلهي. ويوجد الجواب عن ذلك في التعالي المفرط للواحد، الذي لا يستطيع العقل الإلهي أن يحظى به إلا من خلال النشوة الصوفية. وتأمله العقلي العادي هو في حقيقته سعي للعودة إلى الواحد، لكنه لا يستطيع أن يبلغ رتبة هذه البساطة المطلقة التي لا يمكن التفكير فيها، وينبغي أن يكون محتوى مع صورة متعددة، أي عالم المثل. ويوجد شيء مشابه لهذه الفكرة لدى فيلون، وهي تؤدي بشكل معدل دوراً كبيراً في اللاهوت المسيحي المتأخر.

يختلف عالم المثل كما يصفه أفلوطين بقدر كبير عن عالم المثل عند

أفلاطون. إذ يتم التشديد بقوة على طبيعته العضوية كواقع حي مفرد، ربما نتيجة تأثير رواقي. فهناك مثُلٌ للأفراد، لم يعتقد بوجودها كلٌّ من أفلاطون وأرسطو. وهنا مرة أخرى، ربما وجد تأثير رواقي، واهتمام أفلوطين بالشخصية أمر جلي أيضاً. لا بدَّ من وجود سقراط نفسه في ذلك العالم، كما هو موجود هنا، وليس سواه من الأمور الكلية غير المتميزة. ولكن مع وجود مثل للأفراد، فإن العدد الكلي للمثل في العالم الروحي نهائي ومحدد عند أفلوطين (وليس الأمر كذلك عند تلميذه إميليوس). العقل الإلهي لامتناهٍ في قوته ويتخطى كل تحديد وقياس خارجي، غير أن محتوياته تشكل كلاً متناهياً. مع ذلك فإن القبول بمثل للجزئيات بكل جزئيتها هو تغيير مهم. وهذا الشكل من المذهب الأفلوطيني، الذي يحتوي فيه عالم المثل على نماذج للأشياء الفردية جميعاً، وهي نماذج للأشياء الموجودة والتي كانت والتي ستكون، هو الذي انتقل للفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين لكي يقوموا بتطويره فيما بعد. والتطوير المهم الآخر هو أن وحدة العقل والمثل في عالم العقل الإلهي قريب جداً من كون المثل نفسها عقولاً حية، وكل ما فيها حي لا تأخذه سِنةٌ من النوم. وما دامت عقولاً حية، فهي وفقاً لقوانين علم النفس الأرسطي، متواشجة. كل مثال عقلي يفكر بعالم المثل بأسره، وبالتالي يصبح هو إياه، وهكذا يصير الجزء هو الكل، والكل هو أي جزء منه، فلا فصل ولا تقسيم. والمذهب القائل إن النفس أو الوجود المعقول أو الروحي كلٌّ لا ينقسم، بل هو حاضر دائماً: «الكل في الكل»، لا يخص أفلوطين وحده، بل هو شائع في الفكر الإغريقي اللاحق. لكن تطبيق أفلوطين له مقترناً بعلم النفس الأرسطي عن التفاعل بين المثل والعقل الإلهي تطبيق أصيل، وهو أحد الأجزاء العميقة والقيمة في فلسفته. فهو يمكّنه من تصوير عالمه العقلي بوصفه متحداً اتحاداً كاملاً، وبرغم انطوائه على التغاير، فلا مكان فيه للفصل. وهو يجعل المثل جزءاً واقعياً من الحياة الإلهية، لا موضوعات ساكنة للتأمل، وله قيمة دائمة في التحقق الواضح والحيوي لطبيعة الوجود الروحي وحريته من التحديدات المكانية-الزمانية التي تنقلها الفقرات التي يصف بها أفلوطين في «التاسوعات» المثل في العقل الإلهي لمن يقرؤها بفهم. والعقل الإلهي هو الواقع الأسمى، أو أعلى مستويات الوجود (لأن

الواحد يتخطى الوجود)، أما أشباه الوقائع في الأكوان الحسية فليست سوى ظلال ومحاكيات بعيدة عنه. لكننا لا نستطيع أن نصفه، فيما أرى، بأنه «إله أفلوطين». ففي عملية الصعود في ترتيب الحياة الروحية، يكون العقل الإلهي هو نحن أنفسنا في قصوى درجات وجودنا، وهو المستوى الذي نحظى به بتحقق ذاتنا الكامل. ونحن لا نكون أنفسنا على نحو كامل إلا حين نهرب من قيود ذاتنا الدنيا، أو أنفسنا المعنية بالجسد، ونتخطى النفس لاسترداد شعورنا بأننا، كنا وما زلنا وسنبقى أبداً العقل الإلهي في كليته المتعددة الأبعاد. ولكن حتى حين نحقق هويتنا مع العقل الإلهي، فإن الخير النهائي عندنا، الذي هو أيضاً المبدأ الأول للواقع، وهو الواحد، يبقى متجاوزاً ووراء الوصف. وفيما بعد طبق اللاهوتيون على الله كثيراً مما يقوله أفلوطين عن العقل الإلهي. ولكن يبقى صحيحاً أن الواحد في «التاسوعات»، وليس العقل الإلهي، هو ما يتطابق إلى حد كبير مع ما نعنيه بالله. وبالطبع ليس العقل الإلهي وحده، بل النفس أيضاً، هما «إلهان» بالمعنى اليوناني للكلمة، وعقلنا الخاص عند أفلوطين هو أيضاً إله في داخلنا.

(17)

أفلوطين (2)
النفس والعالم المادي

1 . لا بدَّ أن يتضح من النبذة التي قدمتها عن المبدأين العلويين في منظومة أفلوطين، الواحد والعقل الإلهي، بأنهما لا يتطابقان مع المبدأين العلويين عند الأفلاطونيين المتوسطين، وإن كان فكر أفلوطين عنهما يستمد قدراً كبيراً من الأفلاطونية الوسطى. ولعل أفضل طريقة لوصف ما فعله أفلوطين في هذه النقطة من تفكيره بفلسفة أسلافه المباشرين هي القول إنه شطر الكتلة المختلطة من الصفات، كالتعالي وقبلية المثل، والعقل الذي يتأمل ذاته، والوحدة العليا والخير، وهي الصفات التي طبقها الأفلاطونيون المتوسطون على مبدأهم الأول، وأسند بعضها إلى الواحد، وبعضاً آخر إلى العقل الإلهي، مع قدر كبير من التطوير في كلتا الحالتين. ومن نتائج ذلك أن العقل الإلهي، الذي هو أيضاً عالم المثل نفسه، يحظى بدرجة عالية جداً من التعالي مناسبة لأصوله. وهو بعيد عن العالم المادي بعد مثل أفلاطون أو المتحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو. ويطلق أفلوطين على الرابطة بين العالم الروحي الأعلى والعالم المادي الأدنى (ثالث الأقانيم الكبرى) اسم النفس، مثلما سماها أفلاطون قبله. غير أن مذهب أفلوطين في النفس، وإن كان مستمداً من أفلاطون وبقي أفلاطونياً أصيلاً من حيث الجوهر، أكثر اتساعاً من المذهب الذي يرد في «طيماوس» أو «القوانين». ويمتد عالم النفس من عالم المثل في العقل الإلهي نزولاً حتى آخر ظلال الواقع في الأجسام المادية، وحدوده على جانب العقل الإلهي غير محددة على الإطلاق. وعلى النفس، عند أفلوطين، أن تنجز وظائف كل من

العقل الثاني أو الإله ونفس العالم عند الأفلاطونيين المتوسطين (وتلك هي الصانع الكبير عند أفلاطون أو العناية الإلهية وعالمها النفسي)، وبالتالي تنقسم إلى جزئين: النفس العليا والنفس الدنيا أو الطبيعة. وبرغم أن أفلوطين ينكر أحياناً أن يكون هذا الجزآن متميزين فعلاً، فإنه يقدمهما في حقيقة الأمر بوصفهما واقعتين مختلفتين، يفيض أو يصدر الأدنى منهما عن الأعلى.

2. وتتوازى العلاقات بين النفس العليا والعقل الإلهي إلى حد ما مع العلاقات بين العقل الإلهي والواحد. صدرت النفس أو فاض شعاعها عن العقل، كما صدر العقل من المبدأ الأول، والعقل هو مصدر واقع النفس، ومصدر كل ما هو خير وجميل وعاقل مهما كان فيها. وتعود النفس إلى العقل الإلهي من خلال التأمل، فيسلك العقل سلوك صورة لمادة النفس. تتلقى النفس العقل بقدر طاقتها، على نحو نفسي، تماماً مثلما يتلقى العقلُ الواحدَ بحسب قدرته على نحو عقلي، وهذا التلقي (إلا في حالة النشوة الصوفية حيث لا يكون عقل أكثر طولاً) للوحدة المطلقة ليس كما هي في ذاتها، بل للوحدة-في-الكثرة، وهو الصورة الاستقطابية التي تأتلف في عالم المثل. ويعني هذا، في حالة تلقي النفس للعقل بحسب طاقتها، أن هناك ابتعاداً آخر عن الوحدة وهبوطاً نحو الكثرة. يقوم مذهب أفلوطين على الاستبطان إلى حد كبير. فهو يرى العالم من خلال نظرته إلى حياة الروح الإنسانية، وأعلى مستويات الوجود التي يدركها هي إسقاطات على المستوى الكوني لمراحل الشعور الإنساني (وإن كانت أكثر من مجرد ذلك إلى حد كبير أيضاً). وإذا تمَّ النظر إلى النفس بهذه الطريقة، فإنها تكون عالم الفكر الاستطرادي، الذي تعرف فيه الحقائق بمعزل عن بعضها من خلال عملية استدلال تمر بمراحل قابلة للتمييز، وعقل حدسي، تعرف فيه الحقيقة كلها دفعة واحدة وبلمح واحد من التحقق الذي يستوعب الوحدة-في-الكثرة للمثل. وعمل العقل الإلهي هو التفكر (noesis) عند أفلاطون، أما النفس فعملها يقابل «المعرفة» (dianoia) عند أفلاطون.

لكن ما زال هناك ما يمكن قوله عن العلاقة بين النفس العليا والعقل الإلهي. حتى الآن كنا ننظر إلى العقل بوصفه وحدةً ومبدأ للنفس، وهو شيء

معزول ويتميز بوضوح عنها على المستوى الأدنى. غير أن العقل الإلهي هو أيضاً عالم، والنفس أحد الساكنين في ذلك العالم، وإن كانت لا تتعلق إلا بالمكان الأدنى فيه. وتتمثل الوظيفة المهمة الأساسية للنفس في كونها رابطة بين العالمين: المعقول أو الروحي والمادي، لتكون آخر تطور للوجود الروحي الذي لا يكتفي بحكم العالم المادي وتنظيمه، بل تبثّ الحياة والواقع في العالم المحسوس. ولذلك فإن إحدى قدميها في العالم الأعلى والقدم الأخرى في العالم الأدنى. ويتم التمثيل على الأشياء المادية بنماذجها، أو المثل، لكن النفس ذاتها حاضرة. فهي الواقع الوحيد الذي يسكن في العالمين. تنتمي في فعالية تأملها الأولية إلى عالم العقل الإلهي، وفي الفعالية الثانية للتنظيم والحكم وتشكيل الأجسام تكون معنية بالعالم المادي. وفي المقالتين المخصصتين للعناية الإلهية (3، 2، و3)، يبدو أن النفس العليا تنتقل إلى درجة أخرى من التعالي عن طريق تقديم ما يبدو أنه مبدأ جديد، وهو اللوغوس، الذي يبدعه «العقل وتتصرف به النفس بمقتضى العقل»، والذي يتولى القيام بجميع وظائف النفس في العالم المادي دون أن يترك للنفس سوى فعاليتها العليا في التأمل. وينتمي هذا التوسيع إلى الحقبة الأخيرة من حياة أفلوطين، وليس له ما يوازيه في أي مكان آخر في «التاسوعات»، لكنه في الحقيقة لا يخرج عن الطابع العام لبقية فكره. إذ ما دامت النفس هي الرابطة أو هي المبدأ الواصل بين العالمين المعقول والمحسوس، فقد كان أفلوطين يميز دائماً المراحل بفعاليتها، وتأملها وحكمها، ومزاياها الحيوية إلخ، وكان دائماً يميل إلى نسبة هذه الفعاليات العليا والدنيا المختلفة إلى وقائع روحية مختلفة. ونجد التمييز بين النفس العليا والسفلى على طول «التاسوعات»، وإن كان التمييز الإضافي بين النفس العليا واللوغوس لا يرد إلا في المقالات الخاصة بالعناية الإلهية. وبالطبع ينظر إلى جميع هذه الوقائع المختلفة بوصفها جزءاً من طبيعة النفس، وهي ليست مقطوعة الصلة بشكل حاد ومتميزة عن بعضها تميز النفس عن العقل.

وربما كان من الضروري أن نشرح استعمال أفلوطين لكلمة «لوغوس» شرحاً أكثر بقليل في ضوء أهمية المصطلح الفلسفية واللاهوتية الكبيرة. فهو مستمد من المفردات الفلسفية لكل من أرسطو والرواقيين وربما كان متأثراً

بالفكر الإسكندري المبكر. «اللوغوس» عند أفلوطين مبدأ روحي مكوّن فعّال. النفوس الفردية والمبادئ المكونة للأجسام هي لوغوسات (أو مبادئ). وهذا الاستعمال رواقي- أرسطي من حيث الأصل. وحين يقول أفلوطين عن مبدأ روحي معين إنه «لوغوس» لمبدأ روحي آخر فإنه يعني أنه يصور ويعبر عن ذلك المبدأ الأعلى على مستوى أدنى من الوجود. ولذلك فـ«اللوغوس» الكلي في المقالات الخاصة بالعناية الإلهية هو تمثيل للعقل، وتمثيل لعالم المثل الإلهية المتعالية، وللنفس العاقلة في العالم المحسوس، الذي يمثل فيه مبدأ المعقولية والنظام، فيبدع الدرجة العليا من الوحدة والتماسك التي تكون المادة قابلة لها. وهذا الاستعمال تربطه تماثلات واضحة مع الجزء الأداتي والوسيط الذي يؤديه اللوغوس عند فيلون، وإن كان من غير المرجح أن يكون لفيلون تأثير مباشر في أفلوطين(*).

3. في الأجزاء الأخرى من التاسوعات (بصرف النظر عن المقالات المتعلقة بالعناية الإلهية) تحكم النفس العليا العالم المادي وتنظمه تنظيماً مباشراً، وليس من خلال وساطة أي لوغوس. ويقتصر حكمها على التعالي بالمادة، وإن كان من خلال التماس بها، كالإله أو الآلهة عند أفلاطون. والوظائف المحايثة للنفس تؤديها النفس السفلى. فالنفس الكلية لا تكتفي أبداً بالجسد ولا تتحدد به. ويفضل أفلوطين دائماً القول إن الأدنى يوجد في الأعلى أكثر مما يوجد الأعلى في الأدنى (وهكذا توجد النفس في العقل). ولذلك يقال إن النفس تحتوي الجسد، ولا يحتوي الجسد النفس (وهنا يطور أفلوطين مقترحاً سابقاً في «طيماوس»). وعلاقة النفس الكلية بالنفوس الفردية علاقة

(*) [إن الحكم على اللوغوس في مقالات أفلوطين الأخيرة عن العناية بوصفه «مبدأ متميزاً جديداً» يبدو لي حكماً مغلوطاً الآن. وكما رأى برهيه منذ فترة بعيدة، فإن مفردة اللوغوس لا تشير في هذه المقالات إلى أقنوم مميز، بل إلى النموذج التوجيهي والمعياري الحي المستمد من العقل عن طريق النفس، الذي يعطي العالم المادي ما يقبله من وحدة ونظام -ملاحظة من الطبعة الثالثة].

معقدة ويصعب إيضاحها. ويبدو أن النفوس الفردية تشكل «أجزاءً أفلوطينية» من النفس الكلية، وتمتلك الأجزاء، بطريقتها المناسبة للوجود الروحي عند أفلوطين، الكلَّ حاضراً بمعنى معين فيها، وهي تستطيع إذا ما أرادت أن تتسع بنفسها عن طريق التأمل إلى كلية شاملة فتكون الكل لأنها تشارك النفس الكلية مشاركة تامة في انفصالها عن الجسد الذي تحكمه. وهي محكومة بالحلول في الأجساد وتصريفها، تلك الأجساد التي تخصصها لها خطة النفس الكلية. والنفس عند أفلوطين، كما هي عند أفلاطون، هي في الجسد لا نتيجة سقوط لاقترافها خطيئة ما، بل خضوعاً لقانون العالم. مع ذلك، تتعرض النفوس أحياناً على نحو غير منطقي لِلائمة لهبوطها حتى تحلَّ في أجسام كائنات غير إنسانية، وإن بدا أنها يجب أن تفعل ذلك وفقاً لخطة كلية. وتعتمد الحالة الروحية للنفس في الجسد على موقفها. فإذا هي كرست نفسها ذاتياً لمصالح الجسد الجزئي الذي تلتحق به فقد سقطت في أحابيل الجزئية الذرية للعالم المادي، وعزلت عن الكل، وغطست أخيراً في البهيمية. يكمن جذر خطيئة النفس في انعزالها الذاتي، الذي تحبس فيه في الجسد، وتنقطع عن مصيرها العلوي. غير أن مجرد وجودها في الجسد (والجسد الإنساني في الأقل) لا يعني انحباسها في الجسد. فليس هناك انحباس إلا إذا استسلمت النفس للجسد، وموقفها الباطني هو الذي يوجد الاختلاف. إذ يمكن دائماً للإنسان في الجسد أن يرتفع إلى ما وراء الجزئية والضيق والانضناك بأعباء الحياة اليومية إلى كلية النفس المتعالية، ثم يعبر وراء النفس تماماً لكي يسترد مكانه الصحيح في عالم العقل الإلهي. وقد رأينا أن لدى أفلوطين مذهباً مهماً وهو أننا لسنا مجرد «إنسان» أو «نفس»، بل نحن «عقل»، ونحن لا نهبط إلى الأسفل تماماً، إذ يبقى الجزء الأعلى من أنفسنا في عالم العقل الإلهي حين نحل في جسد معين (ويبدو أن هذه النفس الحقيقية الأعلى تتماهى بمثالنا النموذجي الأصلي الذي تشكل نفسنا لوغوساً (أو مبدأً) له). غير أنها تظلّ في الجسد، حتى نصير مرة أخرى عقلاً، فترتقي وتحظى، وإن كان ذلك نادراً ما يحدث، بنشوة الاتحاد بالواحد التي يبلغ فيها العقل أعلى ذروة له بالتخلي عن نفسه وراءه. هنا نرى كيف تتوقف نبذة أفلوطين عن الحياة الروحية عند مستويات الوجود في

النظام الكوني، وهناك توتر حقيقي في النبذة التي يرويها عن النفس وحياة الإنسان بين الجانبين الديني والكوني في منظومته الفكرية، بين الارتقاء الحر لروح الفيلسوف نحو الأسمى والتمييز الحذر لمستويات الوجود والصفات المناسبة للعقل والنفس على التوالي. لكننا لا يجب أن نبالغ في هذا التناقض. إذ كما يوضح مذهب «اللوغوسات» بجلاء، لا يجب اعتبار مستويات الوجود فكرة معزولة عزلاً ثابتاً، بل مراحل في بسط حياة مفردة(*).

4. والنفس الدنيا أو الطبيعة، كما قلت سابقاً، هي نفس محايثة. وهي نفس العالم في «طيماوس» وعند الأفلاطونيين المتوسطين. وهي فيض حقيقي للنفس العليا تكون فيه صورة على مستوى أدنى وتنيرها. وهي نفس فعلاً، وإن كانت على مستوى أدنى، ولهذا فإن أول فعالياتها هي التأمل، على أن هذا التأمل ليس بعقلي، بل هو أشبه بتأمل إنسان يحلم. وينتمي التأمل العاقل اليقظ للعالم الروحي المتعالي في النفس العليا والعقل الإلهي. ونتيجة لضعف هذا التأمل الغريب الشبيه بالحلم في الطبيعة، فإن مبدعاته، التي يبدعها كالعادة الفعل الانعكاسي التلقائي الضروري هي «ميتة» وعاجزة عن التأمل أو عن إبداع أي شيء تحتها. وهذه المبدعات هي الحد الأخير لبسط الوجود، وهي آخر أثر أو ظل لواقع أعلى. ومبدعات الطبيعة هذه هي الصور المحايثة للأجسام. ويصفها أفلوطين وصفاً شبيهاً جداً بالصور المحايثة عند أرسطو، تماماً مثلما يمكن اعتبار تصوره عن الطبيعة تطويراً أصيلاً للأفلاطونية بمذهبها عن التأمل الكوني. غير أن هناك اختلافاً مهماً بين الصور المحايثة عند أفلوطين وأرسطو. فصور أرسطو تتحد بالمادة لتكون واقعاً فريداً لا يمكن فيه انفصال الجانبين عن بعضهما إلا في التحليل المنطقي. أما عند أفلوطين فإن المادة تظل لا تحركها الصور التي تفرض عليها. فهي ظلمة لا شكل لها، سلبية، بل هي مبدأ السلب

(*) [لا أعتقد الآن أن أفلوطين سبق له أن وحد بين نفس الإنسان العليا والنموذج في العقل الإلهي، برغم أن النفس لديه تتوافق تماماً مع العقل، وبالتأكيد تعيش على مستواه بكل معنى الكلمة -ملاحظة من الطبعة الثالثة].

والنفي، وهذه السلبية التي فيها تجعلها مبدأ الشر في العالم المادي. وبهذه الطريقة يحاول أفلوطين أن يجمع فكرة أرسطو عن المادة بوصفها سلباً خالصاً، أو مجرد إمكانية للصيرورة، بفكرة أفلاطون عن المادة بوصفها فعالية التنظيم والتكوين، الحرونة، المشاكسة، في النفس.

وبرغم أن المادة هي شر عند أفلوطين، فإن العالم المادي المحسوس ليس بشرٍّ أبداً. وهو يدافع عما فيه من خير دفاعاً مشبوباً ضد العرفانيين الذين لا يرونه شراً وحسب، بل صنعته قوى شريرة أيضاً. بينما هو عند أفلوطين عمل نبيل للنفس العليا، التي تحكمه وتنظمه لتجمعهما الطبيعة معاً في وحدة، إذ هي المبدأ الأعلى للنظام والاكتمال. ولأنه مادي فهو يظل في أدنى رتب الواقع، على حدود ظلمة اللا-وجود. لكنه عند أفلوطين، كما هو عند أفلاطون والرواقيين معاً، أفضل العوالم المادية الممكنة جميعاً، وأفضل انعكاس ممكن على المستوى المادي لنور العالم المادي وجماله، فهو ليس مجرد عمل للنفس، بل هو نفسه وجود حي ذو نفس. يؤكد أفلوطين بقوة بالغة على الاكتمال العضوي للعالم المادي الذي ينتج عن كونه حياً وذا نفس. وهو يعد نفسه في هذا، عن حق، متابعاً لتعليم أفلاطون في «طيماوس»، غير أن قدراً كبيراً من المساهمة في صورته عن العالم العضوي يأتي من الرواقية الوسطى. فهو منهم يستمد فكرته عن التعاطف الكوني، الذي يطوع كل جزء في الكون استناداً إلى السحر الهيليني الذي يبتدع أفلوطين منه نظرية سحرية تماماً عن الصلاة، التي تعني عنده مجرد إطلاق حركة شيء من خلال التعاطف الكوني للقوى السماوية التي تصدر عن الآلهة النجوم، عن طريق ممارسة الرقى والطقوس السحرية. وهذه العملية بأسرها عملية تلقائية، لا علاقة لها بالدين سواء كما نفهمه نحن أو كما يفهمه أفلوطين، والحقيقة أنه لم يستعمل كثيراً العبادة الوثنية الخارجية، لكنه كان معنياً فقط في جانبها السحري لإضاءة مذهبه الفلسفي. وهو يقول إن الإنسان الحكيم يشقّ على السحر أن يصله، لأن نفسه تسكن في المناطق العليا التي لن تبلغها العمليات السحرية. وهذا السبب في كون الحكيم محصناً من السحر، هو بالطبع أفلاطوني وليس رواقياً، وهنا مرة أخرى يتبع أفلوطين الأفلاطونيين المتوسطين مناهضاً للرواقيين في رسم حد

فاصل بين العناية الإلهية والقدر، اللذين يوحد بينهما وبين عمليات النفس العليا والدنيا على التوالي، وهكذا يحتفظ بالنظام التراتبي للمستويات المختلفة للنفس في إطار عالم عضوي مفرد.

ويقترب أفلوطين من الرواقيين مرة أخرى في نبذته عن نظام العالم المادي وانسجامه والطريقة التي يؤثر فيها بالحياة الإنسانية. وعنده أن الانسجام الهيراقليطي في الصدام والصراع حيث يكون الشر والعناء نتيجتين لازمتين لتشغيل النموذج، هو النوع الوحيد من النمذجة والنظام والانسجام الذي يمكن أن يوجد في العالم المادي، الذي يمثل أقصى درجات التفكك والانفصام الذي يتناغم مع أي نوع من الوجود. والفرد الذي يعاني من الصدام والتوتر في الإيقاع الكوني ليس لديه الحق، كما يقول أفلوطين، في الشكوى شأنه شأن السلحفاة التي تطأها أقدام الراقصين حين يقترب رقص الجوقة الكبيرة من ذروته. العناء نتيجة لازمة للحلول في الجسد. والحكيم لا يبلغه العناء ليس لأن جسده لا يعاني، بل لأنه منفصل في روحه تماماً. يقيم الجزء الأكثر أهمية من ذاته في الأعالي، في العالم الروحي، وهو لا يهبط إلى الصراع والاضطراب في حياة الجسد. ولا يقدم أفلوطين أملاً كبيراً للإنسان العادي الذي ليس بفيلسوف ولا يستطيع الارتقاء من خلال قواه الروحية إلى العالم الأعلى. يعاني الضعفاء والحمقى وكذلك الأشرار في هذا العالم من خلال خطأهم هم أنفسهم، فلا ينالون إلا ما يستحقون، ولا يحق لهم أن يتوقعوا أن يعطف عليهم الآلهة أو الخيّرون فيتخلوا عن حياتهم ويأتوا لمساعدتهم. ولعل أفلوطين هنا يلمح للمذهب المسيحي في التجسد والتخليص. وإذا كان يلمح إلى ذلك فعلاً فهذا هو التلميح الوحيد للمسيحية الكاثوليكية برغم أنه يهاجم العرفانيين بصرامة (التاسوعة، 2، 9)(*).

(*) [لم يعد يبدو لي من المحتمل أن الفقرة الواردة في (3: 2، 9) هي تلميح للمسيحية. بل هي جزء من هجوم عام على ديانة الكسل والخرافة التي تريد للآلهة إخراج الناس من متاعبها التي جلبتها لنفسها بحماقتها وشرورها -ملاحظة من الطبعة الثالثة].

5. ترتبط الكونيات والأخلاق عند أفلوطين ارتباطاً وثيقاً بحيث لا يمكن عزلهما. وتحدد نظراته لطبيعة العالم الذي نعيش فيه، وعلاقات النفس والجسد، واعتماد النفس على المبدئين العلويين، العقل الإلهي والواحد، نظراته في الكيفية التي يجب أن يتصرف فيها الإنسان. وكذلك بالطبع لا يمكن فصل الأخلاقية عنده عن الدين. لأن ممارسة الفضيلة عنده هي وسيلة للوصول إلى الارتقاء الروحي. وبالتالي فبالرغم من وجود عنصر رواقي قوي جداً في نظرته للعالم المادي والقانون الأخلاقي الذي يحكمه، فإن رواقيته تابعة دائماً لأفلاطونيته. ونستطيع أحياناً أن نستبين صراعاً، ليس بالضبط بين الجانبين الرواقي والأفلاطوني من فكره، بل بين موقف الاحترام الذي يكنّه للعالم المحسوس، وهو الموقف الذي يمكن العثور عليه في كتابات أفلاطون المتأخرة، ولاسيما «طيماوس» و«القوانين» والذي يتعزز بقوة لدى أفلوطين بالتأثير الرواقي، والطابع الفيثاغوري المختلف كلياً، الظاهر في «فايدون» لأفلاطون، التي ترى في التجسد شراً وسقوطاً عن الرتبة العليا، وهو موقف يبرز في كتابات السنين الأخيرة من حياة أفلوطين. وتنتمي فكرة العالم المحسوس بوصفه كلاً عضوياً إلى الطريقة الأولى في التفكير، وهي تتطلب منطقياً اعتبار كل شيء في العالم المحسوس شريفاً وضرورياً في مكانه، ما دام أفضل صورة ممكنة عن مثال في العالم المعقول، وبما أن من شأن النفس أن تحلَّ في الأجساد المختلفة في العالم المادي وتحكمها كلاً وكأجزاء، وما دامت النفوس الفردية تحل في الأجساد المختلفة استناداً للقانون الإلهي والكلي، إذاً فيجب ألا يعد التجسد بأي شكل من الأشكال هبوطاً أو شراً، ولا خطأ في كون النفس تحلُّ في الجسد وتحكمه، حتى ما كان منه في أدنى رتبه. وفي الحقيقة، فإننا نجد أفلوطين واقعاً بدرجة أكبر تحت تأثير الجانب الفيثاغوري من التراث الأفلاطوني للقبول بهذا، وهذا هو السبب في أنه يصرُّ على أنه لا يمكن للنفس أن تحل في جسد أدنى من الجسد الإنساني إلا بسبب خطيئتها، وهذا هو السبب أيضاً في أنه ينظر إلى التجسد بوصفه ضرورة طبيعية، وإن كانت مؤسفة. وهكذا يتجه تعليمه الأخلاقي بكامله نحو تصفية النفس، التي وإن كانت تقيم في الجسد بقدر ما يقدر لها أن يدوم التجسد، لكنها

ستعيش مع ذلك وكأنها خارج الجسد، بمعزل تماماً عن الأمور المادية والأرضية، مقيمة في مكانها المناسب من العالم المعقول. ومن أهم الأجزاء في تعليم أفلوطين الأخلاقي والديني أننا نستطيع بل يجب أن نعيش في العوالم العليا بأعلى درجة ممكنة من الحياة الروحية والعقلية ونحن ما زلنا لم نبرح الجسد. وتؤثر هذه النظرة الأخلاقية والدينية أحياناً في الكونيات لديه إذ تفضي به إلى تمثيل العالم المادي، عالم النفس المتجسدة، لا بوصفه كلاً عضوياً يتألف من سلسلة من الطبقات المتراكبة، نزولاً حتى ظلمة الشر في المادة التي ينبغي لنا أن نظل بمنأى عنها قدر الإمكان. وهذا الصراع أو التوتر هو صراع موجود في التراث الأفلاطوني برمته. في «التاسوعات»، بفضل نزاهة فكر أفلوطين والعمق الذي يتناول به هذه المعضلات، نستطيع أن نفهمها فهماً دقيقاً. لكنها تجعل من هذا الجزء من فكره الذي يتعلق بالعالم المحسوس والعلاقات بين النفس والجسد أقل الأجزاء تماسكاً وإقناعاً في فلسفته.

(18)

الأفلاطونيون المحدثون المتأخرون

1. أفلوطين أعظم الأفلاطونيين المحدثين بلا نظير، وقد كان له تأثير أعمق بكثير وأوسع من تأثير جميع أتباعه. من هؤلاء فرفريوس (232- بواكير القرن الرابع)، تلميذه الحميم، الذي يظل قريباً من فلسفة أستاذه، والذي يتمثل أهم أعماله في تحرير «التاسوعات» ونشرها. وتبدأ لديه، مع ذلك، بعض الميول بالظهور حتى تتضخم لدى الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين. وغالباً ما كان أفلوطين يستعمل منهج التأويل الأمثولي، ويطبقه على محاورات أفلاطون، لكنه لا يأخذه مأخذ الجد أبداً. لكن فرفريوس يأخذه جدياً فعلاً، ويستعمله ليس فقط لإضاءة أفلاطون، بل للعثور على معانٍ فلسفية عميقة لدى هومير، والأفلاطونيين الوثنيين من حقبة المدرسة الأخيرة، أتباع يامبليخوس، فيستغل المنهج على نحو لا يخلو من الاندفاع والنتائج المتكلفة كما استعمله فيلون قبله. ومرة أخرى، لقد مارس أفلوطين النزعة النباتية، لكنه لم يفكر بأنها تستحق الكتابة عنها. أما فرفريوس فقد كتب مقالاً عنها، وهو يعدها بوضوح جزءاً مهماً من الحياة الفلسفية. وهو بهذا يستبق، وإن كان عن بعد، الحالة المرضية، التي كانت أكثر من وسواس «أورفي» عن الطهارة الشعائرية والتطهير الطقسي، الذي يميز الأفلاطونيين المحدثين بعد يامبليخوس. ولم يكن أفلوطين مهتماً بعمق بالعبادات الدينية المعاصرة، بما فيها ديانات الأسرار، وإن كان استعار منها بعض الصور بل حتى بعض الأفكار: كما لم يستعمل اللاهوت الأفلاطوني الشعبي عن الآلهة والشياطين، برغم أنه يقبل به ويعده صحيحاً في

كل ما يذهب إليه. كما لم يكن معنياً بالدفاع عن الوثنية الهيلينية في ذاتها ضدّ حملات المسيحية العقائدية، التي يتجاهلها ربما باستثناء ملاحظة واحدة أشرنا إليها، وإن كان معنياً بالدفاع عن الأفلاطونية ضد العرفان، الذي يفنّد دعاواه بامتلاك الحكمة الأسمى بقسوة في التاسوعة 2، 9. يتبع فرفريوس خطى أستاذه في موقفه من الممارسات الدينية الخارجية. والدين عند كليهما شأن باطني بالكامل وفردي تماماً، يتعلق بارتقاء الروح المتوحدة للواحد. غير أن فرفريوس معني إلى حد كبير بالشياطين، وحشد الأرواح الوسيطة بين الآلهة والناس، ويحوز كثيراً مما يمكن قوله عنها. وهو أول الأفلاطونيين المحدثين، من أتباع أفلوطين، الذي يتصدى لمهمة ما برحت المدرسة تزداد اهتماماً بها، ألا وهي الدفاع عن الوثنية الهيلينية ضد المسيحية (كان قد كتب أفلاطوني من القرن الثاني، هو سيلسوس، عملاً منافحاً عن المناهضين للمسيحية، ردَّ عليه أوريجن). وعلى العموم يمكننا اختصار وصف فرفريوس بالقول إنه كان تلميذاً نجيباً وتابعاً متفانياً، يمتلك من العقل ما يكفي لتقدير أفلوطين وفهمه، لكنه كإنسان أقل شأناً بكثير، إذ كان يفتقر إلى القدرة الإبداعية لتطوير مذهب أستاذه.

يطغى تغير كبير على روح الأفلاطونية المحدثة مع يامبليخوس السوري، الذي درّس مثل فرفريوس في روما بعد موت أفلوطين، لكنه انكفأ راجعاً في أواخر حياته إلى سوريا، حيث توفي عام 330 تقريباً. ومنذ عصره فصاعداً صارت تنتقل مراكز الأفلاطونية المحدثة إلى الشرق، في سوريا، أما في الإسكندرية وأثينا حيث تحولت الأكاديمية نفسها في القرن الخامس إلى الأفلاطونية المحدثة، واستمر «الديادوكي»، من أتباع أفلاطون، (وهو ما كان يطلق على رؤساء الأكاديمية) في تدريس المذهب الأفلاطوني المحدث، حتى أغلقت المدرسة بأمر من جوستنيان حرّم فيه تدريس الفلسفة الوثنية عام 529. وقد بقي التراث الأفلاطوني المحدث حياً أيضاً في الغرب، لكن الأفلاطونيين المحدثين المسيحيين هناك، وعلى رأسهم جميعاً القديس أوغسطين، كانوا أكثر أهمية من الوثنيين. ولقد كان رجال من طراز مكربيوس أو مارتيانوس كابيلا، لاهوتيين وعلماء مدرسيين وشراحاً متفانين للنصوص القديمة، وليست لهم

أهمية أو قيمة فلسفية كبيرة: إذ يبقى فكرهم قريباً من فكر أفلوطين وفرفريوس. كان مكربيوس وكابيلا يُقرَآن بكثرة في العصور الوسطى، وتشكل أعمالهم واحدة من القنوات (وإن لم تكن أهمها على الإطلاق) التي انتقلت فيها الأفكار الأفلاطونية المحدثة للغرب المسيحي. ومن المرجح أن كالسديوس، وهو مترجم من القرن الرابع ترجم قسماً من «طيماوس» إلى اللاتينية، ومارست ترجمته هذه بشروحها المستفيضة تأثيراً كبيراً في العصور الوسطى في الغرب، كان مسيحياً، وهو بالتأكيد أفلاطوني متوسط، أكثر مما هو أفلاطوني محدث في نظراته الفلسفية. ويقدم لنا مكسيمس من مادورا، وهو الوثني الذي راسل القديس أوغسطين، وكان نبيلاً مسناً جذاباً، مثلاً آخر على بقاء الطرق الأفلاطونية الوسطى للتفكير في الغرب بعد مدة طويلة من صعود الأفلاطونية المحدثة. غير أن عناية مؤرخ الفلسفة يجب أن تنصبَّ أساساً على الأفلاطونيين المحدثين في النصف الشرقي من الإمبراطورية، أي المدرستين السورية والأثينية. ذلك أن منظومة أفلوطين لم تبق سائدة عندهم وحسب، بل تطورت تطوراً ملحوظاً وتحولت تحولاً مثيراً.

2. منذ يامبليخوس فصاعداً كان لدى الأفلاطونيين المحدثين الوثنيين اهتمامان رئيسان. الأول تزويد وثنية العالم القديم التي تتسارع في ضعفها واختفائها بلاهوت مكتمل ومتماسك، وهو شيء لم تحظَ به من قبل وغريب تماماً على طبيعتها الحقيقية. ولقد كان لاهوتاً قائماً على كتابات موحى بها، على محاورات أفلاطون، وعلى رأسها جميعاً «بارمنيدس» و«طيماوس»، وعلى مزيج غريب كان يسمى بـ«النبوءات الكلدانية» التي ألقتها الآلهة، كما يقول الأفلاطونيون المحدثون، إلى جوليانوس الساحر. ولقد كانت هاتان السلطتان سلطتين إلهيتين ومطلقتين معاً. وهذا الجانب اللاهوتي من نشاطهم، الذي وفروا من خلاله دعماً عقلياً لرأب صدع الديانة والثقافة الوثنية في طورها الأخير ضد القوة الجارفة للمسيحية، وإن كان مغرياً في ذاته، إلا أنه لا يعنينا هنا إلا بقدر ما مارس من تأثير في منظومتهم الفلسفية. وعلى الجانب الفلسفي كانوا معنيين بأن يظهروا ويوسعوا المضامين المنطقية في فكر أفلوطين الغني والحي،

وإن لم يكن الواضح جداً دائماً، وأن يختزلوه إلى منظومة مكتملة بإطلاق، ومحكمة، وصارمة. وقد تحقق ذلك أخيراً، بقدر ما يمكن تحقيقه، على يد واحد من كبار الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين، وهو أبرقلس، الأفلاطوني في أثينا (410-485). وبعده صار آخر أفلاطوني محدث وثني مهم، دمسقيوس (أو الدمشقي) ينحو إلى حد ما نحو نوع من الفكر الأفلاطوني الأكثر تحرراً وأصالة.

والافتراض الذي يستند إليه التوسيع الأفلاطوني المحدث لأفلوطين برمته هو أن بنية الواقع تقابل تماماً الطريقة التي يعمل بها عقل الفيلسوف الإغريقي المتأخر، وأن هناك كياناً واقعياً منفصلاً يقابل كل تمييز يمكن أن يجريه العقل. لقد أدرك أفلوطين من قبل بعض التمييزات الكبيرة في العالم الروحي تقابل مستويات الفكر والشعور الإنسانيين: والتمييزات بين العقل الإلهي والنفس وبين مختلف مستويات النفس تنتمي إلى هذا النوع. غير أن الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين، من أمثال يامبليخوس، وثيودور الأسيني، وسيريانوس، وأبرقلس، يفتقرون إلى حس أفلوطين بالواقع الحي، فيشطرونه ويقسمونه ويصنفونه إلى حد أن يطغى التجريد على الكيانات التي يتناولونها حتى تصير غير واقعية بشكل لا أمل فيه. كان العقل الإلهي في عالم المثل هو الوجود نفسه عند أفلوطين. أي أن ما يوجد كان شيئاً حياً أيضاً، بل كان الحياة نفسها والعقل. غير أن **الوجود، والحياة، والعقل** يمكن التمييز بينهم بوضوح فكرياً. لقد أدرك أفلوطين ذلك من قبل، لكنه لم يمضِ أبداً إلى حد فصم الوحدة المعقدة في العقل الإلهي إلى ثلاثة أقانيم متميزة. غير أن يامبليخوس فعل ذلك، فصار ثالوث **الوجود والحياة والعقل** يؤدي دوراً مهماً في المنظومة الأفلاطونية المحدثة المتأخرة (يشكل الأولان المصدر المتعالي للمحتوى العقلي المحايث للأخير، وهكذا لم يعد العقلي كما كان لدى أفلوطين ملازماً للعقل، بل خارجه من ناحية، وداخله من ناحية أخرى).

ولم يكن هذا سوى بداية للتعقيدات في الأفلاطونية المحدثة المتأخرة. ولقد قدم يامبليخوس بعض المبادئ التي طبقت بمنطق لا رحمة فيه، فأفضت إلى توسيع خيالي حقيقة. هناك «قانون الأطراف الوسيطة»، الذي بمقتضاه يجب

دائماً أن ترتبط واقعتان مزدوجتان غير متشابهتين عن طريق طرف وسيط، يشبه إحداهما من ناحية، ويشبه الثانية من ناحية أخرى، (يجب أن ترتبط أ ب بـ لا-أ ولا-ب إما عن طريق أ-لا-ب أو ب-لا-أ)، وهو يشكل ثالوثاً معهما، ولا يمكن الربط بينهما من دون هذا الطرف الوسيط. وهنا مرة أخرى، نتعرف في كل مستوى من مستويات المنظومة على حركة ثلاثية من «البقاء» و«التقدم» و«العودة»، تفيض فيها الآثار عن عللها وتعود إليها مرة أخرى. وهذا شيء كان ضمنياً لدى أفلوطين، لكنه لم يستعمله كمبدأ بنيوي مطبق بصرامة. وعلاوة على هذه المبادئ العامة في البناء، كانت هناك حاجة تفرضها مهمة بناء لاهوت وثني إلى العثور على مكان في المنظومة لكل إله أو شيطان أو بطل أو أي كائن غيبي في الأساطير التلفيقية الوثنية والعبادات المتأخرة وفي متابعة أي اقتراح ينشأ عن التأويل الأمثولي للكتابات الوثنية، المتمثلة في محاورات أفلاطون والنبوءات الكلدانية، والأساطير القديمة الإغريقية والمصرية والشرقية الأوسطية. وكانت النتيجة خارطة شاسعة وواسعة للعالم الروحي، بالإمكان دراسة خطوطها العامة على نحو ملائم في كتاب «عناصر اللاهوت» لأبرقلس، حيث تقام المبادئ الأساسية ويبرهن عليها وتطبق للبرهنة على مذاهب أخرى مترتبة عليها في سلسلة تتكون من مئتين وإحدى عشرة قضية منطقية، إقليدية من حيث الشكل. في هذه المنظومة، ينقسم الواقع إلى عدد كبير من المستويات المتراكبة والمميزة تمييزاً حاداً، التي يشكل كل منها «نظاماً» يتحدد بناؤه المعقد بالمبادئ البنيوية الموصوفة أعلاه وبمبادئ أخرى مستخلصة منها. كل نظام تالٍ يشبه تماماً من حيث البناء النظام السابق عليه، وتشكل الكيانات المتقابلة في «الأنظمة» المختلفة «سلاسل» عمودية نازلة(*).

(*) [أثرت الاستغراقات اللاهوتية للأفلاطونيين المحدثين المتأخرين في فلسفتهم تأثيراً أقل مما يُقترح هنا. وقد طوعوا الأساطير والعبادات والتنبؤات في منظومتهم الفلسفية عن طريق تأويلها تأويلاً أمثولياً، وأحكموا تفسير النصوص المقدسة (وفي هذا فهم لا يختلفون كثيراً عن معاصريهم من المسيحيين): وعلى العموم، فهم لا يجبرون تفكيرهم الفلسفي على التطابق مع معطياتهم الدينية -ملاحظة من الطبعة الثالثة].

على رأس المنظومة، ومباشرة بعد الواحد الذي يظل المبدأ الأول نهائياً، تأتي الآلهة أو الهينادات الإلهية. وهذا واحد من أغرب التوسيعات الأفلاطونية المحدثة المتأخرة، ويبدو أن مبتدعه هو سيريانوس، أستاذ أبرقلس. على الجانب اللاهوتي، تمثل هذه الهينادات آلهة العبادات والأساطير الوثنية القديمة، وإن كان من غير المرجح أن نتخيل وجود شيء يقل شبهاً عن الإنسان، من طراز الأخيلة الصارمة والجميلة عند هومير، أو الكائنات التي كانت تعبد في المعابد المقدسة لقدماء اليونان، وتصور تماثيلها العظيمة من تلك التجريدات غير الشخصية تماماً، التي ينعكس كل منها على خمسة مستويات مختلفة من الوقائع في «سلاسلها» النازلة المناسبة. ومن الناحية الفلسفية، هي محاولة لردم الهوة بين الواحد والكثير، وللمساعدة في تفسير كيف أن تعدد نظام العالم يمكن أن يصدر من **الوحدة المطلقة** النهائية: ولم تكن محاولة مفيدة جداً، لأن ما يظل بحاجة إلى تفسير هو كيف صدرت الكثرة الكاثرة من الآلهة والهينادات عن الواحد، وهذا لغز يستعصي حلُّه عن طريق إقحام طرف وسيط مهما كان نوعه، إذ لا يمكن وجود وسيط فعلي بين **الواحد المطلق** والأشياء الأخرى. والهينادات أيضاً من وجهة نظر أفلاطونية محدثة متأخرة، تكمل المنظومة إكمالاً حسناً، إذ كما أن هناك نفوساً كثيرة إلى جانب النفس الكلية وتابعة لها، وعقولاً كثيرة إلى جانب العقل الكلي وتابعة له، كذلك يجب أن يكون هنالك «واحدون» كثيرون إلى جانب **الواحد الأعلى** وتابعون له. بالطبع لم يفكر أفلوطين بهذه الطريقة على الإطلاق. وفي تفكيره أن الواحد يجب أن يكون واحداً أحداً لا نظير له، وأن التعدد أو الكثرة يجب أن تبدأ مع العقل الإلهي، والحقيقة أن تقديم الهينادات يبطل منظومتها بكاملها. والسمة المثيرة في هذا المذهب هي علاقة الهينادات أو الآلهة بالصفات الإلهية: فهي غير ملازمة لها بانفراد بحيث يكون لكل إله صفة مناسبة خاصة به، بل هي مجموعة إلى بعضها بحيث يشترك عدد من الآلهة بصفة واحدة مهيمنة عليها جميعاً. وأيضاً وعلى نحو يتناقض مع أهم القوانين الأساسية في فكر أبرقلس، فإن المبادئ المفردة في «الأنظمة» الدنيا تشترك فيها جماعات الآلهة: هكذا يشترك «الوجود الذي لا اشتراك فيه» مع جماعة الآلهة العقلية بكاملها مباشرة، وتشترك

«النفس الإلهية التي لا اشتراك فيها» مع جماعة الهينادات ما فوق الكونية، بنقلتين، من خلال نظامين من الاعتراض أو مستويين من الواقع.

3. في هذا المتحف الميتافيزيقي المذهل، بكل ما فيه من كيانات وكيانات عليا وضعت عليها علامات وصنفت بسذاجة في خاناتها المناسبة، لا يوجد متسع للحياة الروحية الحرة عند أفلوطين، والارتقاء المنطلق من عالم النفس عبر العقل إلى إمكانية الاتحاد بالواحد. في منظومة أبرقلس لا يستطيع كائن روحي أن يكون على اتصال مباشر بأي كائن آخر أسمى من الكائن الذي فوقه مباشرة في التراتب: يستطيع أن يرقى إلى كائنات أعلى منه ولكن بطريقة غير مباشرة وعبر وساطة جميع الأطراف التي تعترض «تقدمه». وبرغم أننا نجد تلميحات عرضية ورعة إلى الوحدة الصوفية، فإنها لم تعد منذ يامبليخوس فصاعداً جزءاً من التجربة أو مركز الديانة الأفلاطونية المحدثة. لقد حل السحر محل التصوف، وهكذا سادت مجموعة من الممارسات السحرية التي تقوم على مذهب التعاطف الكوني، وهو مذهب آمن به أفلوطين، كما قلت سابقاً، لكنه لا علاقة له بالدين. كان هدف الساحر، من خلال الرقى والخواص السرية لبعض الأحجار والأعشاب والجواهر المادية الأخرى، أن يثير سلسلة من التعاطفات تجري على امتداد سلسلة كاملة حتى تصل إلى الإله الذي يحاول حضَّه، بغية إنتاج ظهور إلهي، والحصول على نوع من الاتصال السحري والخارجي بالوجود الإلهي. كانت ممارسة السحر، عند الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين، تعني مذهباً فلسفياً ذا قيمة خاصة، وهي تحديداً، أن آثار المبدأ الأعلى كانت تصل نزولاً في سلم الوجود أكثر من آثار المبدأ الأدنى، وبالتالي فإن مبدأً خفيضاً جداً في سلم الواقع قد يشترك مع مبدأ عالٍ جداً عن طريق بعض الأطراف المعترضة الوسيطة بمقدار مساوٍ للمبدأ الأعلى الذي يشترك معه. وهكذا فإن المادة عند أبرقلس (وبالتالي الموضوعات المادية التي يستخدمها السحرة) كانت تشترك مع الواحد من خلال أطراف وسيطة معترضة أكثر من النفس الإنسانية أو حتى العقل. ولذلك فإن أكثر الطرق اتصالاً بالإلهي تمرُّ عبر السحر، لا عبر التأمل الفلسفي. (ستكون محاولة مهمة ومثيرة أن

نبحث في الفروق بين هذا التصور وطقوس الأسرار الكاثوليكية المقدسة).

من الطبيعي أن أبرقلس، وبما ينسجم مع نظرته، يتخلى تماماً عن النظرة التي ترى أن المادة شر ومبدأ الشر، التي نجدها أحياناً لدى أفلوطين. تضفي قوة الواحد، عند أبرقلس، على المادة شبه-الوجود. فالمادة جزء من النظام الكوني، ولذلك فهي خيرة. الشر، عنده، سلبي تماماً، لأنه غياب الخير أو نقصانه، والشرور المادية والمناقص ضرورية لاكتمال النظام الكوني. وهذا بالطبع هو مذهب المفكرين المسيحيين المتأخرين، كما يمكن العثور عليه أيضاً في «التاسوعات»، غير أن الإخلاص للتراث الأفلاطوني جعل أبرقلس يعود أيضاً إلى الفكرة الأخرى عن المادة من حيث هي تقابل الصورة والنظام وبالتالي المصدر النهائي للشر. ويتعلق اختلاف مهم آخر بين أفلوطين وأبرقلس بتغير الروح الذي أشرت إليه، فبسبب النظام التراتبي الصارم واستحالة أن يتعالى أي كائن روحي إلى ما وراء حدوده، فإن الشخصية بكاملها تنزل، عند أبرقلس، وتتجسد. ولا يظل شيء من الإنسان في الأعالي، في عالم العقل الإلهي، بالصورة التي قال أفلوطين إنها تقع[*].

4. هذه خلاصة وجيزة ومسح سريع للأفلاطونية المحدثة بعد يامبليخوس، كما طورها وأكملها سيريانوس وأبرقلس، وربما كانت خلاصة تؤكد على مظاهر

(*) [لا بدَّ من قول شيء ما هنا عن المذهب المميز للمحبة الإلهية (الإيروس) الذي طوره أبرقلس. ولعل تخلي الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين عن المذهب القائل بأن النفس الحقيقية للإنسان لم تهبط، ونظرتهم المتواضعة لمكانة الإنسان في مخطط الكون، هو الذي أفضى بهم أن يشعروا بالحاجة أكثر من أفلوطين إلى مذهب في محبة العناية الإلهية ومعونتها لتمكين الإنسان من بلوغ نهايته الحقيقية. ومذهب المحبة الإلهية (أو الإيروس) عند أبرقلس هو قوة موحدة كبرى تنتشر هابطة من الأعالي عن طريق تعقيدات كونه الشاسع، رابطة إياه معاً، ومعيدة أعضاءه إلى منبعها وهدفها: وهي توحي للآلهة والبشر الخيرين معاً أن يهبطوا ويعملوا على إكمال من يقلون عنهم خيراً وتخليصهم. وبرغم أن هذا المذهب قد يدين بشيء ما للأثر المسيحي، فإنه يبدو لي تطويراً أصيلاً لعناصر كانت حاضرة أصلاً في فكر أفلاطون نفسه وفي التراث الأفلاطوني اللاحق - ملاحظة من الطبعة الثالثة].

المشاكسة فيها أكثر من التعمق. غير أن من المهم أن نضع في حسباننا أن أبرقلس ليس بالفيلسوف الذي يُزدرى. فتأثيره في العالم البيزنطي وفي القرون الوسطى في الغرب كان واضحاً جداً، ولاسيما من خلال كتابات ديونسيوس المنحول، التي تأثرت به تأثراً عميقاً. وهو غالباً ما يقدم شرحاً قيّماً جداً للتاسوعات. لم يكن بمنزلة أفلوطين، لكنه التتمة المفيدة جداً له. فمن خلال كتابات أبرقلس، قبل كل شيء، كالشروح الضمنية لأفلاطون، واللاهوت الأفلاطوني، وكتب المختصرات والرسائل القصيرة، التي يبرز في طليعتها كتابه «عناصر اللاهوت»، نعرف الآن هذه الأفلاطونية المحدثة المتأخرة. ولم يبق من أعمال يامبليخوس سوى قليل جداً، كما لم يبق شيء على الإطلاق من ثيودور الأسيني أو سيريانوس، والإسهابات اللاهوتية للإمبراطور جوليان، وهو أفلاطوني محدث وتلميذ نجيب ليامبليخوس، لا تسطع بأنوار الفلسفة. ودمسقيوس (أو الدمشقي)، وهو آخر أفلاطوني محدث وثني، في المتوالية التي لم تنقطع، وكان يدرس حين أمر جوستنيان بإغلاق المدرسة عام 529، يقف بمعزل عن سواه إلى حد ما. فهو يستعيد المنظومة الهائلة بكاملها، لكنه إجمالاً يفتح أبوابها ويدع نفحة حرة من الحياة الصوفية تهبُّ فيها عن طريق مذهبه في «المبدأ الأول الذي لا يوصف»، وهو المطلق الذي يرفض أن يدعوه حتى بالواحد. والصفحات التي يتحدث فيها عنه في بداية كتابه «معضلات وحلولها» تقف بين أجمل النصوص في الفلسفة اليونانية المتأخرة. إذ لا تطاله موارد اللغة البشرية للتعبير عنه، ولا يطاله تراتب الوقائع. ولأنه خارج كل تراتب وبمعزل عنه، فإن كل شيء ولاسيما الذات الإنسانية، تستطيع أن تشارك فيه مباشرة وبدون وساطة، وإن كان ذلك بطريقة سرية لا سبيل إلى وصفها والحديث عنها. وبرغم أنني أفتقر إلى البينة التي أعرف بها أنه مارس تجربة شخصية صوفية، فإن لغته تقترب كثيراً من لغة التراث «الديونيسي» في التصوف، أكثر حتى من لغة أفلوطين، وبالتأكيد أكثر من لغة أبرقلس العميقة الخالية من التصوف. وهي تمثل الكلمة الأخيرة الغريبة والمؤثرة للفلسفة الوثنية. وطوال التأمل الفلسفي الأصيل في هذا العصر الأخير كان شرح أفلاطون وأرسطو قد بقي دارجاً حتى النهاية. وإلى هذه الحقبة تنتمي الشروح العظيمة التي كتبها سمبلسيوس،

الأفلاطوني المحدث، عن أرسطو. ظل الأفلاطونيون المحدثون في الإسكندرية، الذين كانت اهتماماتهم أكثر مدرسية وأقل لاهوتية من الاهتمامات في مدرستي أثينا أو برغامس، نشيطين أيضاً في كتابة التعليقات، فأنتجوا عدداً من الشروح المهمة على أرسطو. ولا نجد لديهم اللاهوت الميتافيزيقي المعقد مثل يامبليخوس وأتباعه أو العداء المشبوب للمسيحية التي تعودت عليه، بل إن بعضهم تحوّل إلى المسيحية في الحقيقة. وربما كان لعمل التعليق هذا تأثير أوسع وأبقى في الفلسفة المتأخرة من تأثير المقالات الأصلية لأبرقلس ودمسقيوس، برغم أن السعة والعمق اللذين مارسهما تأثير أبرقلس على الخصوص شرقاً وغرباً خلال العصور الوسطى وعصر النهضة قد بدأ يفطن إليهما الآن وحسب(*).

(*) [ربما كان الفرق بين أفلاطونيي الإسكندرية والمدارس الأخرى أقل مما هو مذكور هنا. وقد كانت الروابط بين المدرستين الإسكندرية والأثينية وثيقة، ومن المحتمل أن الإسكندريين قد تمسكوا بالمذهب الميتافيزيقي الكامل للأفلاطونية المحدثة ما بعد يامبليخوس، برغم أنهم استخدموا عبارات أسهل من الأفلاطونيين المحدثين الوثنيين الآخرين مع معاصريهم من المسيحيين - ملاحظة من الطبعة الثالثة].

(19)

القديس أوغسطين وتحوّل الفكر القديم

1 . في الفصل الأخير كنا معنيين بالإسقاط الفظ والجامد المدهش للفكر الهيليني الوثني على عالم الإمبراطورية المسيحية الذي شكلته الأفلاطونية المحدثة ما بعد يامبليخوس. والآن نودُّ أن نختتم هذه الخطاطة بدراسة أبرز وأهم مثال على الكيفية التي حوّل بها المعاصرون المسيحيون لأواخر الأفلاطونيين المحدثين الوثنيين الفلسفة الهيلينية وحوّروها بما يتناسب مع حاجات التراث اللاهوتي المسيحي، مما تسبب بإحداث نتائج بعيدة المدى بالنسبة إلى تاريخ الفكر بشكل عام. وقد شرع بهذا العمل في الأصل، كما رأينا سابقاً، المنافحون وأعضاء مدرسة الإسكندرية، غير أن الخطوات الحاسمة في عملية التحويل اتخذتها في القرنين الرابع والخامس ب. م. مجموعة من اللاهوتيين الفلسفيين الكبار، شرقاً وغرباً، جعلوا من هذه الحقبة أخصب الحقب في تاريخ التفكير المسيحي. ويبرز من بين هؤلاء جميعاً رجل واحد في عصره من ناحية فرادة فكره وأهميته في تطور الفلسفة اللاحق. وذلك هو القديس أوغسطين، الذي أود تكريس هذا الفصل الأخير لعرض فكره، من حيث هو فلسفة أصيلة ذات قيمة وأهمية كبرى، ومن حيث يقدم مثالاً ممتازاً على الطريقة التي تمّ بها تحويل التراث الهيليني المتأخر بما يتناسب مع الاستخدام المسيحي. (أما بوئيثوس، الذي كان أيضاً بطريقة مختلفة رابطاً مهما بين الأفلاطونية المحدثة والفكر المسيحي الغربي، فينتمي أكثر إلى تاريخ فلسفة العصور الوسطى).

أُطلِقَ على القديس أوغسطين لقب «أفلاطون المسيحي»، وهناك شيء من الحق في هذه المقارنة. فمثل أفلاطون، هو مؤسس أفكار عظيم، لا يعطينا منظومة مكتملة، بل يقدم لنا لوحة من الأفكار الحية، النابضة، التي لا تكفُّ عن التوالد، والتي يصعب اختزالها في مخطط واحد. ولكن برغم أن فكر أوغسطين لا يمكن إدراجه في منظومة صارمة، فهو متماثل جداً ويشكل وحدة. وبرغم عدم وجود انفصال أو انفكاك -كما سنرى- لدى أوغسطين بين الفلسفة واللاهوت، فلا نجد في فكره سوى المبادئ الكبرى نفسها مطبّقةً في كل جزء، لتقديم الحلول اللازمة لأية معضلة. ويستمد فكر أوغسطين هذه الوحدة وهذا التماثل من حقيقة أن فكره ينبع مباشرة من تجربته الشخصية. ونحن لا نستطيع أن نفهم الفكر دون فهم الرجل، أو أن نفهم الرجل دون فهم الفكر. ولهذا السبب فإن المقدمة التي لا غنى عنها لأية دراسة للقديس أوغسطين يجب أن تكون قراءة سيرته الذاتية، «الاعترافات»، (وبصرف النظر عن الدراسة الجادة لفكر أوغسطين، ما من أحد لم يقرأ «الاعترافات» قراءة عميقة متمعنة، بما في ذلك الكتب الثلاثة الأخيرة منها، يستطيع أن يعد نفسه مثقفاً على نحو مناسب). وربما لا تكون الظروف الخارجية في حياة أوغسطين ذات أهمية كبرى لفهم فكره، إلا بمقدار ما أثرت في تطوره العقلي والروحي. وهناك أحداث ووقائع تستحق التسجيل. فقد ولد في تاغشطت [:سوق أهراس في الجزائر الحالية] في شمال أفريقيا عام 354 ، لأمٍّ مسيحية إسمها القديسة مونيكا، وأب وثني إسمه باتريكوس. تلقى تعليماً بلاغياً عميقاً، فصار بلاغياً محترفاً ناجحاً ولامعاً في روما وميلان. وفي ميلان، تحول إلى المسيحية، وسرعان ما رُسِم كاهناً. ثم صار أسقف إبو Hippo [:عنابة] في شمال أفريقيا عام 396، وهناك عاش بقية حياته. وإلى هذا الفترة من العمل الفاعل والنشيط كأسقف أبريشي ينتمي الجزء الأكبر من نتاجه الأدبي الغزير. وتوفي في عنابة عام 430 حين كان الوندال يحاصرون المدينة.

2. والشيء المهم لنفهمه فهماً حسناً هو تاريخ تطوره الداخلي. ولن نفهم حقاً ما كان يجري في عقل أوغسطين، ما لم ندرك أنه كان يعرف

الإيمان المسيحي والكتاب المقدس طوال حياته، وإن لم يلجأ إليهما إلا نادراً في مراهقته ورجولته الأولى، ولم يتعمد ولم يمارس الديانة المسيحية حتى زمن انقلابه الفكري. مع ذلك فقد سبقت معرفته بالمسيحية معرفته بالفلسفة، ولم يتحرر ذهنه من تأثيرها تحرراً كلياً قط. كما أن من الضروري، لكي نفهم فكره، أن نتذكر أنه اعتنق المانوية لفترة من الزمن، معتقداً أنها تعطي أفضل تفسير ممكن للعالم. وكانت المانوية آخر وأنجح صورة لذلك النوع من ديانة الفيض المادية، حظيت بشعبية كبيرة في القرون الأولى من هذا العصر، ولا سيما في الشرق الأدنى والأوسط. وهي ترتبط بالأنظمة العرفانية الأولى، لكنها تمتاز بثنائية حادة على الطريقة الفارسية، أي أنها تنظر إلى الخير والشر باعتبارهما قوتين إيجابيتين مستقلتين، يتعارضان تعارضاً حاداً ويشتبكان في صراع لا ينتهي. وكلاهما مادي في المذهب المانوي، لكون الخير نوراً مادياً، والشر ظلمة مادية. والله جسم نوراني شاسع يسكن فيما وراء السماء، وعنه يصدر تراتب واسع من الفيوضات. والعالم المادي الذي نعرفه هو مملكة الشر والظلمة، خلقه مبدأ الشر. والأرواح الإنسانية هي قبسات من النور الإلهي سُجِنت في الأجساد، وربما تتحرر منها بعد عدة تجسدات من خلال ممارسات صارمة في الزهد والتقشف، وآلية تطهيرية معقدة وغريبة تمارس عليها بعد الموت في الأرجاء العليا من العالم. وقد انجذب أوغسطين إلى المانوية على الخصوص بسبب الحل السهل الذي قدمته لمشكلة الشر، وهو حل أولاه انتباهاً أكثر في حياته اللاحقة، وكان متأثراً بعمق بالمادية المانوية. ومن هنا طفق عقله يقرأ الأفلاطونيين المحدثين، ولا سيما أفلوطين. وكان أفلوطين هو الذي أقنعه أن الله روح، وليس جسماً نورانياً، وقد بقي دائماً يشعر بالامتنان لهذا الانعتاق من خيالات المانويين الساذجة وأوهامهم. ومن الضروري أن نتذكر أيضاً، ونحن نتناول فكر أوغسطين، أنه مرّ بفترة مؤلمة من الشكية أو الارتياب الكوني، حين وجد نفسه مدفوعاً نحو الموقف الأكاديمي دون أن يشعر باللذة التي يبدو أن شكيي الأكاديمية كانوا يشعرون بها في التفكير السلبي والهدام. وهذا ما يفسر العناية والعمق اللذين يفنّد بهما موقف الشكيين من الحياة الأخرى ويناقش مشكلة اليقين التي

أرهقت عقله بطريقة ما والتي تسبق إلى حد ما ديكارت، وقد أثّرت فيه دون شك.

3. والفلسفة الهيلينية الوحيدة التي أثرت باستمرار في أوغسطين هي أفلاطونية أفلوطين، وقد أثرت فيه هذه تأثيراً عميقاً بحق. لقد تعرف أولاً إلى فكر أفلوطين في ميلان، قبل انقلابه بسنتين، حين كان أيضاً يكتسب معرفة أعمق بالمسيحية لم يمتلكها من قبل باستماعه المنتظم إلى مواعظ القديس أمبروز. وفي هذه الفترة فحسب بدأ يقرأ بعض المقالات القليلة من «التاسوعات» (بالتأكيد قرأ «عن الجميل»، ومن المرجح أنه قرأ أيضاً «حول الأقانيم الثلاثة الرئيسة»)، في الترجمة اللاتينية التي أنجزها ماريوس فكتورينوس. وكان فكتورينوس معلم بلاغة اهتدى إلى المسيحية أيضاً، في هذا الوقت في روما، وقام بمحاولة عازماً على تطبيق مبادئ فلسفة أفلوطين لإضاءة العقيدة المسيحية عن الثالوث على النقيض من الآريين، مما أسفر عن نتائج مثيرة وإن لم تكن مقنعة تماماً لاهوتياً. غير أن أهميته الحقيقية في تاريخ الفكر تكمن في تأثير ترجماته «للتاسوعات» على عقل أوغسطين(*). وفيما بعد طوّر أوغسطين اطلاعه على أفلوطين، وربما يكون أيضاً قد قرأ في فترة لاحقة «التاسوعات» في اليونانية، وبالتأكيد فقد عرف أيضاً بعض كتابات فرفريوس الصوري. غير أن الأثر الأول الذي خلفه فكر أفلوطين في عقله، حين كان في ميلان، هو الذي كان الأثر الحاسم. وما شده بعمق على نحو خاص ومهّد الطريق له أكثر من سواه نحو اهتدائه هو الدرجة البالغة جداً من الاتفاق التي وجدها بين تعليم أفلوطين وتعليم الكتاب المقدس، كما عرضه القديس أمبروز، ولا سيما في إنجيل يوحنا. وتوافقهما هذا على أن الله روح محض، مجردة عن

(*) [لقد تم تناول ماريوس فكتورينوس هنا بإيجاز شديد. وقد وفرت النشرة الكبيرة التي كتبها هنري وهادوت في سلسلة «مصادر مسيحية» (باريس، 1960) للمرة الأولى فكره ويسرته على نحو مبسط، فكشفت عن أهميته كلاهوتي فلسفي، يمتاز بمنهج فريد (ولكنه عقائدي تماماً) إلى لغز الثالوث من خلال التثليث الأفلاطوني المحدث عن الوجود والحياة والعقل -ملاحظة من الطبعة الثالثة].

المادة تماماً، كما يوضح أفلوطين على خير وجه، هو الذي حرّره من المادية المانوية، وجعله يفكر أيضاً (خطأً، وإن لم يرَ خطأه أبداً) بأن تعليم أفلوطين عن **العقل الإلهي** يتطابق ويتماهى مع تعليم القديس يوحنا عن **الكلمة [:اللوغوس] الإلهيَة**. وبعد فترة وجيزة من تحوله، وربما في الوقت المناسب تماماً، أدرك بوضوح بعض الاختلافات الجوهرية بين الأفلاطونية المحدثة عند أفلوطين والمسيحية. وهو يعرض للاختلافات والمشابهات كما توصل إليها عرضاً ناصعاً في «الاعترافات»: 7، 9، التي يجب أن يقرأها مع الفصلين 10 و20 كل من يرغب في فهم وجهة نظر أوغسطين عن العلاقة بين فكره وفكر أفلوطين. لكنه لم يتخلَّ أبداً عن النظرة القائلة بمقدار كبير من التوافق بين أفلوطين والمذهب المسيحي، ولهذا السبب، كما سنرى، كان على استعداد للتأثر بأفلوطين بطرق مهمة كثيرة، ضمن حدود واضحة المعالم وضعتها السلطة المهيمنة على الكتاب المقدس كما يؤوله التراث الكاثوليكي.

4. وقبل الدخول في مناقشة فكر أوغسطين، يحسن بنا أن نلاحظ خاصية كتاباته التي نعرفه من خلالها. إذ تملأ كتاباته ستة عشر مجلداً من القطع اللاتيني الكبير، ومن المستحيل أن نعطي حتى قائمة بعناوينها كلِّها. ومعظم هذه الأعمال، كما هي الحال دائماً مع آباء الكنيسة، يضم تفسيرات مفصلة جداً للكتاب المقدس، إما بصيغة مواعظ بشّرَ بها قومه في عنابة، أو شروح على مختلف أسفار الكتاب المقدس. وهذه الأعمال التفسيرية ذات أهمية كبيرة جداً لفهم فكر أوغسطين فهماً صحيحاً، ذلك أنه مهما كان تأثير أفلوطين فيه كبيراً، فإنه ظل باستمرار ينطلق من الكتاب المقدس، وليس من أفلوطين، وبقي الكتاب المقدس ذا أثر مهيمن دائماً. ومن بين أهم الأعمال من هذا النوع تبرز عظات القديس يوحنا، وتفسيرات المزامير، والشروح على سفر التكوين. ثم هناك عدد من الأعمال المستفيضة حول بعض المعضلات اللاهوتية الجزئية ربما يكون أهمها وأكثرها تأثيراً مقاله الكبير عن «الثالوث»، والأعمال التي كتبها عن النعمة التي أسفرت عنها المناظرة مع بيلاجيوس. وهناك مجموعة من الأعمال الصغرى الأخلاقية واللاهوتية والفلسفية والسجالية، وواحد عن علم الجمال

«في الموسيقى»، ومجموعة مثيرة جداً هي تلك الأعمال التي كتبها بعد اهتدائه مباشرة خلال فترة استكانته في كاسيكياكُم، وهي تحظى بأهمية كبرى لفهم تطور فكره. وهناك رسائل متعددة، بعضها مقالات صغيرة الحجم فعلاً، حول بعض النقاط الأخلاقية أو اللاهوتية. وهناك أيضاً «الضمائم» [أو «الاستدراكات»] كتبها وهو في أواخر عمره، يراجع فيها وينتقد أعماله السابقة. وأخيراً يجب أن نأتي إلى ذكر أوسع عملين مقروئين له، وكلاهما مما لا يمكن تصنيفه تحت عنوان عام، «الاعترافات»، وكتابه الكبير عن فلسفة التاريخ: «مدينة الله»، وهو كتاب سجالي في نبرته، لكن مجاله وأهميته يمضيان أبعد من هدفه السجالي المباشر.

5. عند محاولة تقديم نبذة، مهما تكن منقوصة، عن فكر القديس أوغسطين فإن هدف هذا الكتاب يجعل من الضروري أن نركز على تلك العناصر التي تكتسي أهمية ودلالة فلسفية فيه، وأن نترك وراء ظهورنا ما يعد الآن من اختصاص اللاهوتيين المحترفين حصراً. غير أننا سنرى سريعاً استحالة الفصل واقعياً بين الفلسفة الأوغسطينية واللاهوت الأوغسطيني. ونحن معنيون بوحدة فكرية تعتمد على **الوحي المسيحي**. ولا يمكن أبداً سواء بالنسبة إلى أوغسطين نفسه أو إلى أي من المفكرين الذين ينتمون للتقليد الأوغسطيني أن توجد فلسفة حقيقية متميزة ومنفصلة عن اللاهوت. وربما يكمن السبب في ذلك في أهم أساس من أسس تفكير أوغسطين، وهو ضعف الحيلة العميق عند الإنسان وعجزه عن فعل أي شيء صحيح أو التفكير بأي شيء حقيقي مفرداً، دون عون من الله. ولكن قبل اختبار هذا المبدأ عن قرب، يجب أن نحاول فهم ما الذي كان يعنيه القديس أوغسطين بالله. بالطبع كان يعني به ما عناه الآباء المسيحيون الكبار الآخرون، من معاصريه أو أسلافه المباشرين، وهو في الجوهر ما يتوافق مع سائر الفكر المسيحي الأرثودوكسي حينئذٍ أو قبله. غير أنه كان يعني شيئاً مختلفاً تماماً عما كان يعنيه أفلوطين أو أي أفلاطوني وثني. ويجب العثور على هذا الاختلاف الجوهري بين ما كان يعنيه المفكرون الوثنيون الهيلينيون والمفكرون المسيحيون في فهمهم المختلف للمقصود بـ«الله» أو «الإلهي».

الله، عند المسيحيين، هو الواقع المطلق المفرد الوحيد. هو اكتمال الوجود (وبالتالي: الخير والحق والجمال، والفكر والحياة) وهو في ذاته كل شيء نسبي ومشتق، وفيه توجد الكائنات المخلوقة بالضرورة. فهو وحدة مطلقة، واحدة وبسيطة تماماً، غير أن هذه الوحدة ليست مثل كل الوحدات المخلوقة التي نعرفها. فهي ليست وحدة اتحاد، أو عضو في فئة، أو فرد لا يتجزأ، هي مجرد نفي للكثرة، ولا هي وحدة مركبة في الكثرة لعضوية آلية، أو بنية، أو جنس أو نوع، أو فئة من أي نوع كان. بل هي وحدة تقع خارج نطاق حدود تفكيرنا، ولذلك لا تستطيع أن تبلغها عقولنا إلا عن طريق تقديرها حدسياً. وهي خاصية ماهوية لكل الفكر المسيحي الأرثودوكسي عن الله ترى فيه هذا الاكتمال المتعالي **للوحدة والوجود** الذي يتخطى الفكر برمته والوقائع بأسرها التي يمكن أن يشتمل عليها العقل البشري. وكل ما يمكننا قوله هو أنه واحدٌ مطلقاً، وأن وحدته وحدة ثرية لا فقر فيها، توجد فيها جميع الوقائع التي يخلقها وسواها بالضرورة، ولا توجد بالقوة أو الفعل مثل وجود بذرة، بل ترتفع إلى درجة أعلى من التحقق لا نستطيع إدراكها: وهذا هو ما نحاول التعبير عنه حين نقول إن صور جميع الأشياء موجودة في عقل الله، مفهوماً بمعنى الفعل الأزلي المفرد الذي لا يحمل أية كثرة **لوحدته الأصلية المتعالية**. وهناك أشياء كثيرة يمكن قولها (وإن كانت في المحصلة النهائية لا تسفر عن شيء واقعي) غير أن مكانها ليس هنا. ومن يريد أن يعرف حقاً ما كان يفكر به المسيحيون عن الله، فيجب أن يرجع إلى القديس أوغسطين، والقديس توما، والقديس بونافنتورا أنفسهم، وليس إلى كتاب منهجي مقرر.

خلافاً للفكرة المسيحية عن الكائن الإلهي المتعالي المفرد، كان الأفلاطونيون الوثنيون، كما رأينا، يؤمنون **بعالم إلهي**، منظم تراتبياً، مع عدد من الكائنات الأبدية، جميعها إلهي لكنها تختلف في درجة ألوهيتها، وهي جميعاً تستمد وجودها من **المبدأ المتعالي الأول**. صحيح أن أفلوطين يقترب أحياناً قرباً شديداً من فكرة الكائن الإلهي المتعالي المفرد، وأنه يرى أن المبدأ الأول للترتيب الإلهي أو الواحد، إذا كان يجب أن يكون كافياً كمبدأ أول، فهو يجب أن يضم جميع ما يقع في نطاق الكائنات الإلهية التالية له وسواها، دون

انحياز لوحدته المطلقة. غير أن هذه الفكرة، كما رأينا، لم تتضح وضوحاً تاماً لديه، ولم يعرف مضامينها، وبالتأكيد لم يكن يرى أن بإمكانها حقاً أن تغنيه عن تراتب الكائنات الإلهية التابعة التي لا تساعد حقاً في حل المعضلة الفائقة بالضرورة لعقولنا، المتعلقة بالكيفية التي يصدر بها **الكثير** عن **الواحد**. ولكن حين يبدأ الأفلاطونيون المسيحيون الكبار من القرنين الرابع والخامس ب.م. بتطبيق أفكار أفلوطين عن الإلهي، لاكتساب فهم أعمق بالمذهب المسيحي عن الله، فإن ما يقومون به هو على وجه التحديد التخلي عن تصور التراتب الإلهي، لكي يروا أن **الألوهية** بأسرها تتركز في **الواحد،** فيطبقون على الثالوث-في-الوحدة كل ما يقوله أفلوطين عن الأقانيم الإلهية. وهكذا يطبق آباء الكنيسة كل ما يجب أن يقوله أفلوطين عن أقنومه الثاني، **العقل الإلهي**، أو **الوجود-الواحد،** إما على الربوبية أو بتحديد أكبر على الشخص الثاني في الثالوث، الإبن، الذي هو الحكمة الإلهية التي تتجسد فيها جميع المثل: أي التعبير الكامل، المكتمل، اللانهائي، والأزلي عن الإبداع الإلهي للأب، الذي يعتمد عليها التكوين الأزلي لخلق الوجود النسبي خارج الربوبية بأسره. ويطبق آباء الكنيسة أيضاً قدراً كبيراً مما يقوله أفلوطين عن أفعال النفس العليا في العالم على الفعل الخارجي **لروح القدس،** بالرغم من أن أفلوطين بالطبع لم يكن بوسعه تقديم شيء لم يساعدهم في التعبير عن مكانة روح القدس في الحياة الداخلية للربوبية، بوصفها حباً جوهرياً يصدر عن وحدة **الأب والإبن**. والله عند آباء الكنيسة في هذا العصر وفي اللاهوت المسيحي الأرثوذكسي بأسره منذ ذلك الحين، واحد وحدة مطلقة، وهو أيضاً وجود، برغم أنه يتعالى على كل موجود محدود ونسبي ومشتق نعرفه ويختلف عنه في النوع، لا في الدرجة، (ولذلك يمكن وصفه بمعنى من المعاني بأنه وراء الوجود)، وهكذا فهو يجمع بين أقنومي أفلوطين الأول والثاني، **الواحد والعقل الإلهي**. وكل الأفعال والصفات التي يعزوها أفلوطين لمستوياته المتعددة في الوجود الإلهي يعزوها آباء الكنيسة للثالوث-في-الوحدة بكامله أو لواحد من الأشخاص الإلهيين الثلاثة بالتحديد.

وهذا التحول في إلهيات أفلوطين يتضح على الخصوص لدى القديس

أوغسطين، لأن فكره مسيحي أصيل تماماً وهو قريب جداً من أفلوطين بكثير من النواحي. وتأكيده البالغ على وحدة الله بوصفه مبدأ متعالياً لكل تنظيم وعدد، وبالتالي لكل وجود (لأن تجرد الشيء عن أن يكون وحدة مطلقة يعني أنه سيكون كلاً منظماً من أجزاء، وبالتالي وحدة أجزاء متعددة بمعنى ما) مستمد من أفلوطين. ولكنه بتركيزه على الوحدة، يركز أيضاً على **الوجود وثالوث الله**. وعند تأمله الثالوث-في-الوحدة، فهو يبدأ بالتأكيد (ومعه الغرب كله بعده) من تأكيد أول يضعه على وحدة الربوبية، وليس كما يبدأ الكبادوكيون والشرق اللاحق من الأشخاص الإلهيين الثلاثة. ولكن لا القديس أوغسطين، ولا أي من الآباء الآخرين، أو أي مفكر يتبع تراث أوغسطين، يتأمل في الوحدة والثالوث بمعزل عن بعضهما، فيكون أحدهما هدفاً يمكن للعقل الوصول إليه نظرياً دون مساعدة خارجية عن طريق الفلسفة، ولا يُعرف الآخر (بقدر ما يمكن أن يكون معروفاً) إلا بعون من الوحي في اللاهوت، كما يعتقد التوماويون. عند أوغسطين وأتباعه، يبدأ التفكير الحق كله وينتهي بالثالوث. وعندهم أن الله لا يخلقنا إلا من حيث هو ثالوث، ولا نقاربه إلا من حيث هو ثالوث. إذ أنه يخلق ما يخلقه في الإبن ومن خلاله، الذي هو **الحكمة الإلهية** أو **الفن الأبدي** الذي توجد فيه المثل، ونحن لا نقاربه إلا بعد أن نصير مثله، وذلك ما لا يتحقق إلا من خلال الإبن نفسه، الذي هو الصورة المطلقة والوحيدة الكافية، أي التشبه بالأب الذي عن طريقه يصير مثله كل ما سواه. وهذه الفكرة عن **الشبه المطلق**، الذي تصير به الأشياء مثله، تماماً مثلما تصير جميلة عن طريق **الجمال المطلق**، هي مرة أخرى مأخوذة من الأفلاطونية. والنقطة الأخرى التي يقترب فيها لاهوت أوغسطين (واللاهوت المسيحي الأرثوذكسي كله) عن الثالوث اقتراباً شديداً من فكر أفلوطين، ولكن مع اختلافات ذات دلالة بينة، هي إصراره على الاكتفاء الذاتي المطلق لله، واكتماله وانطوائه ذاتياً على حياته الداخلية في المحبة والمعرفة وأوليته المطلقة على فعل الخلق الخارجي لديه. إذ يشكل الحب المتجه للذات، عند اللاهوتيين المسيحيين، كما عند أفلوطين، والتدبر والتأمل الفعلَ الإلهي الجوهري، فكل أفعال الله في المخلوقات التي يدعوها للوجود ثانوية. غير أن

الخلق، عند المسيحيين، خلافاً لأفلوطين، ليس فعل انعكاس آلي للتأمل الإلهي(*). بل هو فعل حرٌّ وكريم بإطلاق للإرادة الإلهية. فالله لا تضطره أية قوة ضرورة للخلق. ويُعبَّر عن إبداع الله تعبيراً مكتملاً في **الإبن** الأبدي. فالخلق، وكذلك التخليص، هما فيضان تلقائيان يفيضان من النهر العظيم للإرادة والمحبة الذي يريد به الله ويحب نفسه. وهنا يكمن اختلاف آخر عن أفلوطين. إذ اعتقد المسيحيون، في الأقل ضمن التقليد اللاهوتي الأقدم، أننا لا نستطيع القيام بمثل هذه المقاربة لفهم محبة الله المتجهة إلى ذاته وتأمله فيها، بقدر ما يمكننا، إلا حين ندرك أنه ثلاثة أشخاص في واحد، وأن وحدته ليست مجرد نفي للكثرة في فكر أفلوطين نفياً تاماً.

6. هذه النظرة الهائلة للقوة الواحدة والفعل الواحد الذي هو الوجود الإلهي، اللامتناهي في اكتمالاته، جعلت اللاهوتيين المسيحيين بالطبيعة واعين وعياً شديداً للاعتماد المطلق لجميع الكائنات المخلوقة، بما فيها الإنسان، على الله، وهو اعتقاد تلقوه من الكتاب اليهودي المقدس. ويحضر هذا الوعي حضوراً حيوياً لدى القديس أوغسطين على الخصوص، ولا سيما حين ينطبق على الإنسان في حالته الساقطة والخطاءة الحاضرة. فقد كان يعرف معرفة واثقة من تجربته الشخصية الطويلة أنه لا يستطيع أن يرى الحقيقة أو يتصرف تصرفاً سليماً وهو يراها، بقوته المحض. هنا لا يستطيع أفلوطين أن يمدَّ له يد العون، لأن أفلوطين مثل سائر الفلاسفة الإغريق كان يعتقد أن الفيلسوف يستطيع ويجب أن يتصرف تصرفاً فاضلاً، فيطهر حياته، ويعرف الحقيقة، بل حتى يرتقي إلى أعتاب الرؤية النهائية أو الاتحاد عن طريق قوته الخاصة، ودون أي عون إلهي خاص. ولقد كان الإيمان المسيحي، وفي الدرجة الأولى إيمان القديس بولس، هو الذي علّم أوغسطين أن يبحث عن جواب لانعدام الحيلة اليائس في النعمة

(*) [الوصف المقدم هنا عن وجهة نظر أفلوطين في الخلق بوصفه «فعلاً انعكاسياً تلقائياً للتأمل الإلهي» غير كاف. وقد قدمنا نبذة أفضل عنه في الفصل (16) -ملاحظة من الطبعة الثالثة].

الإلهية. والاعتقاد المطلق بانعدام قدرة جميع الأشياء المخلوقة، وعجزها حتى عن الوجود من دون حضور الله الساند، وفي الدرجة الأولى انعدام الحيلة الشامل لدى الإنسان الساقط إذا تُرِكَ مفرداً مع نفسه، هو المبدأ الأعمق في فكر أوغسطين. ونحن نستطيع أن نرى هذا المذهب فاعلاً في نبذته عن الخلق، وفي نظريته عن المعرفة، وفي مذهبه عن الحياة الخيرة، وفي طريقة عودة النفس التي تخلصت إلى الله، الذي يشكل مركز تعليمه والغاية التي يصبو إليها كاملاً.

ومثل سائر المفكرين المسيحيين الآخرين، يؤمن أوغسطين بخلق الله للكون كله، الروحي والمادي، من العدم. ويوضح أوغسطين غاية التوضيح أن الله لا يخلق الصور الكامنة في المادة فحسب، بل المادة التي تشكلها، فخلق المادة والصورة خلق متزامن، لأن المادة لا يمكن أن توجد بلا صورة، غير أن المرحلتين، أي خلق المادة الأولى وتشكيلها، يمكن تمييزهما ذهنياً. ويقبل أوغسطين وأتباعه بتعليم أفلوطين أن هناك «مادة» بالمعنى الفلسفي لإمكان قابل على تلقي صورة في العالم الروحي، أي عالم الملائكة، وكذلك في عالم الزمان والمكان. ووصف أوغسطين للعنصر المكوِّن في العالم المخلوق هو أفلاطوني وأفلوطيني بعمق. إذ لا توجد الأشياء إلا بقدر ما تكون صوراً عن المثل في عقل الله، فهي إجمالاً نسخ ناقصة عن الكمال الإلهي. وما يجعلها صوراً وبالتالي على هذه الدرجة من الوجود الذي تمتلكه هو عنصر العدد، والنظام والإيقاع في العالم المخلوق. وغالباً ما يسمي أوغسطين صور الأشياء المخلوقة بـ«الأعداد»، وهو يصر على أن الكون وكل ما فيه من مخلوقات لا يوجد على الإطلاق ولا يمتلك أية درجة من الخير إلا لأنه يتألف بمعنى ما من وحدات منظمة ومنسجمة. كل شيء يوجد هو خير عند أوغسطين بقدر ما يوجده، ويصنعه خالق خير. وهو يعتقد مثل أبرقلس أن الشر ليس قوة إيجابية، بل هو دائماً سلبي، وخلل ونقصان، وافتقار إلى النظام، وهذا مذهب قبِلَه على العموم جميع الفلاسفة المسيحيين. ويثني أوغسطين على جمال العالم المحسوس وخيره ثناءً رفيعاً كما فعل أفلوطين، أحياناً بلغة مستعارة من «التاسوعات»، ولكن أحياناً ببهجة أعمق وأكثر حميمية لأنه يرى حضور الله المباشر في كل أعماله بطريقة لم يفعلها أفلوطين. مع

ذلك فإن أوغسطين واضح، شأنه شأن أي أفلاطوني، حول ضرورة التعالي عن العالم المحسوس، والعبور من الجسد إلى الروح، ومن الروح إلى الله. فيحوّل مذهبه المسيحي عن الله وعلاقاته بالإنسان، كما سنرى، تصوره الكامل عن ارتقاء النفس.

يظهر المعنى الكامل الذي يقصده أوغسطين عن الاعتماد المطلق للمخلوقات على الله في نبذته عن الخلق بطريقتين. الأولى أن هناك دليلاً على وجود الله مستمد من العجز الجذري للمخلوقات عن تفسير وجودها. يقول: «إن الأشياء جميعاً تهتف أنها مخلوقة». فإذا كنا نفهم حقاً ما هو الشيء المخلوق، أي الشخص النسبي في جوهره، غير الضروري، وبالتالي المعتمد في وجوده على سواه، فسوف ندرك بالضرورة أن الله هو سببه ودعامة وجوده. الطريقة الثانية عن «العلل البذرية» (rationes seminales). وهذا المذهب هو تعديل لفكرة «المبادئ البذرية» (seminal logoi) كما استحدثها الرواقيون، وحوَّله أفلوطين جذرياً بالمعنى الأفلاطوني. وصيغته عند أوغسطين أفلاطونية أكثر مما هي رواقية، ولا بدَّ أنها جاءت إليه من أفلوطين أو من مصدر أفلاطوني محدث آخر، لكنه حوّرها بطريقة ما ليجعل من الله السبب الحقيقي الوحيد لكل شيء يحدث في العالم المخلوق. «العلل البذرية»، عند أوغسطين، هي «أعداد»، أي مبادئ مكوِّنة غرسها الله في المادة عند الخلق كالبذور، أي أنه جعل هذه العلل لا تؤدي وظيفتها المكونة فتجعل الأشياء مكتملة التكوين دفعة واحدة، بل بعد فترة من البقاء كامنة في المادة حتى يحين الوقت الذي أراده الله لانبثاق هذه الأشياء المتكونة. وهكذا لا يوجد سبب ثانوي مخلوق في عالم أوغسطين يقوم بأية قوة تكوينية حقيقية. وكل ما ينبثق في مرحلة لاحقة من حياة العالم يخلقه الله خلقاً مباشراً بفعله الإبداعي الأصيل المفرد.

وعند أوغسطين أن العالم لم يخلق في الزمان، بل مع الزمان(*). وهو

(*) [ربما تأثرت نظرية أوغسطين عن الزمان بنظرية أفلوطين له بوصفه «حياة النفس في الحركة» كما شرحها في مقالته «عن الأبدية والزمان» (التاسوعة 3) -ملاحظة من الطبعة الثالثة].

يجيب عن السؤال: «ماذا كان يفعل الله قبل أن يخلق العالم» إجابة بسيطة تماماً بالإشارة إلى أنه لم تكن هناك «قبل». فحياة الله أزلية. ولا يوجد تغير أو انتقال، أو نقصان يتطور، أو عدم اكتمال ينتقل نحو تحققه فيه. لذلك لا يمكن أن يوجد الزمان، لأن الزمان هو الطريقة التي تقيس بها عقولنا التغير والحركة. والأشياء المخلوقة وحدها، وإلى حد ما الناقصة والمتغيرة، توجد في الزمان، وقد جاء الزمان معها إلى الوجود. ونظرية أوغسطين النفسية عن طبيعة الزمان مثيرة ومهمة. فالزمان عنده هو ظاهرة عقلية، ففي النفس نقيس الزمان، لأنه «امتداد النفس». الماضي ذاكرة، والمستقبل توقع، والحاضر انتباه، وإذا ما تأملنا الزمان بعناية فسنجد أن الحاضر هو البعد الوحيد من أبعاده الثلاثة الذي يوجد حقاً، منطوياً على الماضي في الذاكرة الحاضرة، والمستقبل في التوقع الحاضر، وأن هذا الحاضر هو في جوهره غير دائم، بل يتلاشى دائماً نحو الماضي. وعالم الزمان هو سيل هيراقليطي، لا وجود للثبات والدوام فيه إلا في الله («الاعترافات»: 11، 14). ينأى أوغسطين بنفسه تماماً عن النظرية الإغريقية القديمة في الزمان الدوري، أي قياس الحركة الدائرية الأزلية للعالم الأزلي، وعنده أن الزمان هو قياس حركة مفردة، لا يمكن عكسها، ولا تكرارها، وذات اتجاه خطي مستقيم، للتاريخ: فهو قياس التاريخ بالشعور الإنساني. وهذه هي أول نظرية فلسفية عن الزمان مستلهمة من الوحي المسيحي، وهي عميقة الأصالة، وبالغة التأثير في فلسفة أوغسطين عن التاريخ.

7. توضح هذه النظرية عن الزمان توضيحاً ناصعاً «استبطان» فكر أوغسطين. ففي مركز فكره بأسره يكمن الله، وبعد الله تأتي النفس الإنسانية. ومثل أفلوطين، يميل إلى الإشاحة عن العالم المادي، الخارجي، ويركز على الواقع الروحي الداخلي. والصور في المادة هي عنده بالتأكيد أوجه شبه مع الأفكار الإلهية، لكنها ليست سوى «آثار» (أو انطباعات) من الله، تماماً كما أنها «أشباح» لدى أفلوطين، أي أدنى وآخر مظاهر الواقع الروحي. أما النفس الإنسانية، من ناحية أخرى، عند أوغسطين، فهي أكثر بكثير من مجرد «أثر». فهي صورة من صور الله. وفي هذا فهو يتابع التراث اليهودي والمسيحي أكثر

مما يتابع التراث الأفلاطوني (لأن النفس كانت عند الأفلاطونيين الوثنيين بالطبع كائناً إلهياً له حقيقته الخاصة). وتصوّر أوغسطين عن النفس أفلاطوني جداً في بعض النواحي. وهو يقرُّ، شأنه شأن أي مسيحي محكوم بذلك، أن الإنسان كله ليس مجرد نفس، بل هو نفس وجسد. لكنه لا يعرِّف النفس، كالأرسطيين، بوصفها صورة للجسم، بل يرى فيها كالأفلاطونيين، جوهراً روحياً، منفصلاً، ومستقلاً، ومكتملاً، وإن كان الله قد حوّر وظيفة استعمالها وحكمها للجسد، وهو ما يميزها عن النفوس الأخرى. وهو يعرّف الإنسان بأنه نفس عاقلة تستعمل (أو تحكم أو فقط تملك) جسداً. وفي مجال الإدراك والمعرفة يصرّ على أن النفس تتصرف بطريقة أفلاطونية وليست أرسطية: أي أنها تدرك وتعرف عنصر الصورة في الأشياء إدراكاً فعالاً، بفضل قرابتها بها، وليست كالنفس الأرسطية، تدرك الانطباعات، والانطباعات الحسية والصور العقلية سلبياً، وتجرد منها مفاهيمها عن طريق عملية أكثر تروياً. والنفس عند الأفلاطونيين وعند أوغسطين وأتباعه ليست بالسلبية قط، ولا تتأثر فعلاً بالجسم. بل هي دائماً فاعلة ومهيمنة، تستخدم الجسم وأعضاءه الحسية لأغراضها الخاصة. فضلاً عن ذلك، فإن محتويات فكرها ليست مستمدة من الإدراك الحسي حصراً. بل لديها درجة معينة على الأقل من الإدراك المباشر للمعقول. على أن هذه النفس الأفلاطونية التي تحكم الجسد هي، عند أوغسطين، مخلوق ومخلوق ساقط. ولذلك فهي كمخلوق عاجزة تماماً عن الوجود أو الفعل دون إسناد وعون إلهي، بينما هي كمخلوق ساقط مطمورة في حضيض البؤس والعوز. ومن السمات المميزة لفكر أوغسطين إحساسه الحيوي بالفعلية، أي العناية التي يوليها دائماً للبقاء قريبين من الشرط الواقعي للإنسان كما يراه. وهو لا يُجري، كالقديس توما، تمييزاً فاصلاً بين ما يمتلكه الإنسان بطبيعته قبل السقوط، وما يمتلكه بالنعمة، أي الهبات الغيبية التي تجعل منه أكثر من إنسان. عند أوغسطين، كان الإنسان قبل السقوط مجرد إنسان كما كان يجب أن يكون، إنساناً كما أراده الله، مع الهبات الغيبية الضرورية لحمله على السعادة الكاملة. وبعد السقوط لم يُجرَّد الإنسان فقط من قواه الغيبية، بينما احتفظ بقواه الطبيعية دون مساس (وهذا ما لا يعتقد به القديس توما أيضاً، ولكن لا مجال هنا

لمناقشة مذهبه بالدقة اللازمة). لقد أُفسِدَ وجوده وأُبطل، فانهمك بالجهل والخطيئة ولم يعد قادراً على معرفة ما يجب عليه من دون **الوحي**، بل هو أكثر عجزاً عن القيام بما يجب عليه من دون نعمة الخلاص.

ولكن برغم أن طبيعة الإنسان تعرضت للإفساد والإبطال، فهي لم تتدمر تماماً. يقول القديس أوغسطين إن الله لم يسترجع هباته كاملة، وإلا لكففنا عن الوجود كله. بل تستمر النفس بالوجود وبقدرتها على الفعل. ولذلك فهي تتلقى الإسناد الإلهي بالطريقة المناسبة لعملياتها المتعددة. وهنا نستطيع أن نرى بوضوح في نظريته في المعرفة كيف أن هذه العمليات الطبيعية للنفس الإنسانية (التي هي في ذاتها غير كافية تماماً لحمل الإنسان نحو غايته الحقيقية وسعادته التي ينشدها) تعتمد اعتماداً مطلقاً عند أوغسطين على العون الإلهي المستمر. وهو يبدأ تأمله في المعرفة بذلك الدحض الشهير للنزعة الشكية الذي يستبق ديكارت. يقول إن هناك شيئاً واحداً أنا واثق منه ثقة مطلقة، وهو أنني أوجد. ولكن لماذا لا أكون مخطئاً حتى بهذا؟ لأنني لو كنت مخطئاً إذاً فلكي أكون مخطئاً ينبغي أن أوجد. (Si fallor, sum) [: أُخطئ إذاً أوجد]. ولهذا الدحض للشكية مضامينه المهمة. الأول أنه يعني أن الإنسان لديه معرفة مباشرة وبلا وساطة، وليس من خلال الحواس، على الأقل بواقع روحي واحد، وذلك هو نفسه بوصفه ذاتاً مفكرة. ويكرر أوغسطين تأكيده على هذا مراراً: وإن كان يقرُّ، خلافاً لبعض الأوغسطينيين اللاحقين، بأننا نعرف الموضوعات المادية الخارجية من خلال الحواس، ومن خلال الحواس وحدها، وأعلى المعارف وأهمها عنده هي اتصال العقل المباشر بالواقع الروحي المعقول الذي يشكل وعينا بذاتنا بوصفنا واقعاً حياً، مفكراً، الخطوة الأولى فيه.

ومن هنا نستطيع أن نمضي إلى نتائج أبعد عن طبيعة معرفتنا. فبمعرفتنا لوجودنا نعرف حقيقة ما، وبمجرد أن ندحض الأكاديميين ونخلص أنفسنا من النزعة الشكية اليائسة من خلال التوصل إلى هذا اليقين المطلق، سنكون قادرين على المضي واكتشاف أننا نعرف حقائق أخرى. والآن فإن للحقيقة بعض السمات التي من المذهل أن نكتشف أنها تدخل إلى فكر الكائن في عالم كعالمنا. فهي ضرورية، ولا تتحول، وأزلية، وصحيحة دائماً وعلى نحو كلي.

إذاً من أين تأتي؟ لا تأتي من تيار التحول الهيراقليطي الانتقالي الذي هو العالم المحسوس، ولا تأتي من أنفسنا، أو من أي كائن روحي مخلوق آخر، لأن الأشياء المخلوقة جميعاً انتقالية ومتغيرة. (وهذا اختلاف مهم جداً بين أوغسطين والأفلاطونية الوثنية: لأن العقل الإنساني في الأقل عند الأفلاطونيين الوثنيين الذي هو أعلى أجزاء النفس، كان إلهياً، يشارك الإلهي في الثبات الأبدي). عند أوغسطين تعني معرفة الحقيقة نوعاً من اتصال العقل بالوجود الأبدي والمطلق لله، لأن الله وحده هو حقيقة وواقع، وجوده ضروري وأبدي. وحينما نكوِّن حكماً صحيحاً فإنه لا يستمد سمة الضرورة والكلية إلا من استنارة عقولنا بالمثل في عقل الله. وهذه **المثل** تتجسد في المسيح، الذي هو **الحكمة الإلهية**. ولذلك فهو معلمنا، وهو معلمنا الوحيد، الذي يستطيع أن يعلمنا الحقيقة في عالم المعرفة الطبيعية والغيبية على السواء. فهو يهدي عقولنا نحو الله، ويعلمنا عن وجوده من خلال معرفتنا بأبسط الحقائق، ثم يكمل معرفتنا ويجعلها كافية لنيل آخر غاياتنا من خلال **الوحي**.

هكذا نجد، عند أوغسطين، أننا بمعرفتنا أنفسنا وبمعرفتنا أننا نعرف الحقيقة، نبرهن على وجود الله، لأن الله وحده يمكن أن يكون الحقيقة ويستطيع وحده أن يفسر حضور الحقائق الكلية في عقولنا. وهذا البرهان «الداخلي» على وجود الله، الذي لا يخرج عن شعورنا الحميم بذاتنا، بل يقودنا مباشرة من أعماق أنفسنا إلى الله، هو البرهان الأثير عند أوغسطين. وهو يوضح أكثر من أي جزء آخر في فكره، ربما باستثناء مذهبه عن النعمة، اقتناعه بالاعتماد المطلق للمخلوق على الله، ولذلك فإننا إذا فهمنا أي مخلوق حقاً، وفي المحل الأول أنفسنا، التي لنا بها معرفة داخلية مباشرة، فإننا سنفهم أنه مخلوق وأنه يعتمد اعتماداً مطلقاً على الله، وسنفهم بالضرورة بفعل الفهم نفسه أن الله معه، ليسنده في وجوده وفعله بحضوره وقوته.

ولا يصف أوغسطين أو يحدد استنارة العقل بالحقائق الأبدية تحديداً دقيقاً، غير أن هناك مذهباً أو مذهبين، غالباً ما ينسبان إليه لا يكاد يتمسك بهما بالتأكيد. وبالتأكيد هو لم يؤمن بأننا نمتلك أي إدراك مباشر بالمثل في الله، لأن هذا يعني التأمل في الجوهر الإلهي مباشرة في هذه الحياة، الذي يصرّ،

كسائر المسيحيين الأرثودوكسيين، على أنه أمر مستحيل. وكذلك لم يكن يؤمن بأن الله يغرس فينا منذ الميلاد كل أفكارنا الحقيقية فطرياً. ويبدو من غير المرجح أنه كان يعتقد أن الله يعمل في عقولنا، مثل العقل الفعال عند أرسطو، مجرداً المفاهيم لنا، ما دام لم يتصور العقل بطريقة أرسطية على الإطلاق، ولا يبدو أنه كان مهتماً بالعملية التي تتشكل فيها المفاهيم. وإذا بقينا مع أوغسطين، وميزناه عن الأوغسطينيين اللاحقين، فإننا لا نستطيع أن نمضي إلى أبعد من استعارات «الإشراق» و«الاستنارة»: أي أن المثل أو الحقائق الأبدية في الله على نحو ما، هي مصدر الحقيقة في عقولنا، أما كيف بالضبط فلا يخبرنا، لكن من المؤكد أن نور الله يسطع على عقولنا. وقد حلّ هذا المذهب في الإشراق لدى أوغسطين وأتباعه محلَّ المذهب الأفلاطوني عن الاستذكار، الذي انجذب إليه أوغسطين، في صيغته المعدلة، نوعاً ما في سنوات شبابه كمفكر مسيحي.

8. الغاية التي تتجه إليها المعرفة كلها، عند أوغسطين، هي السعادة. والإنسان لا يستطيع أن يجد سعادته الحقيقية إلا في نيل الاتحاد مع الله، الذي يستطيع وحده أن يشبع رغباته. ولذلك فإن غاية كل تفكير وهدفه هو ارتقاء العقل إلى الله والاتحاد النهائي معه، عند أوغسطين، كما عند أفلوطين، وإن كان تصوراهما عن الله والطريق إليه مختلفين غاية الاختلاف. وكل معرفة وكل تأمل لا يمدّ يد العون للنفس في طريقها إلى الله عند أوغسطين وأتباعه باطل وفضول ضارٌّ، إذ يكمن في مركز تفكيره والجزء الأهم منه تعليمه عن الحياة المسيحية في الاتحاد المتزايد بالله عن طريق النعمة في العناية الغيبية. والمناقشة الكاملة لهذا، حيث ينبغي أن تنطوي على تأمل مفصل بمذهب القديس أوغسطين عن النعمة وأيضاً تعليمه فيما يتعلق بالكنيسة والأسرار المقدسة والأخلاق المسيحية، من شأنها أن تحملنا بعيداً خارج نطاق ما يهتم به تاريخ الفلسفة. غير أن هناك بعض النقاط التي يمكن بل يجب أن نتناولها ما دامت تنطوي على أهمية كبيرة بالنسبة إلى التاريخ اللاحق للفكر الغربي.

تتعلق النقطة الأولى بالأهمية التي يعزوها أوغسطين، استناداً إلى التراث المسيحي واليهودي العام، وخلافاً للفلاسفة الهيلينيين، إلى الإرادة التي يختار

بفعلها الإنسان الهدف المرغوب ويطلق قواه في سبيل نيله والظفر به. وهو توجيه الإرادة التي تشكل وتحدد حياة الإنسان. وعند أوغسطين، تتأسس حرية الإرادة على واقعة الاختيار. حين نقوم باختيارات صحيحة، كما تؤكد لنا تجربتنا كلها بأننا نقوم به، فإن هذه الواقعة تؤكد أن إرادتنا حرة بالمعنى الاعتيادي للكلمة، لأن الحرية ليست سوى القدرة على الاختيار. ويضيف أوغسطين لو أننا قمنا بالاختيار المغلوط، لأننا محكومون برغبة مغلوطة ونتحرك نحو غاية مغلوطة، فنحن لسنا أحراراً على الإطلاق، بل مستعبدون. ولو أننا تُرِكنا وحدنا لكنا دائماً نختار الشيء المغلوط، وتلك هي الخطيئة. والله وحده يستطيع أن يهبنا بنعمته الحرية الحقيقية الصحيحة، التي هي ليست حرية الخطيئة، بل حرية عدم ركوب الخطيئة، أو يهبنا في عليا الدرجات، في السماء، الحرية من الخطيئة، والعجز عن ارتكابها. وربما جاز لنا القول إن أوغسطين يدرك أهمية الإرادة إدراكاً بهذا العنفوان لمجرد أنه يعي وعياً شديداً أن الإرادة المتروكة لنفسها في الإنسانية الساقطة تعمل المساوئ بلا طائل. في حالة فسادنا وخرابنا نحن أوهن من أن نقوم بأي فعل خير على الإطلاق، أو أن نقوم بأي اختيار صائب من غير النعمة التي تهبط علينا من المسيح المتجسد الذي خلصنا بالصليب. وعجز الأفلاطونيين الوثنيين عن القبول بتواضع بذلّ الكلمة التي صارت لحماً وماتت على الصليب من أجل إنقاذنا هو ما كان في رأي أوغسطين الخطأ الجذري الذي منعهم من الوصول إلى الله الذي رأوه بعيداً غاية البعد. فلم يتمكنوا من عبور البحر الذي يفصل بينه وبينهم، لأنهم لم يثقوا بخشبة الصليب، ولوح ذلّه. وفي تأكيد أوغسطين الكبير على النعمة نرى مرة أخرى إحساسه باعتماد المخلوق المطلق على الله وهو يقوى بإدراكه الشديد لسقوط الإنسان وآثاره.

توجيه الإرادة والطريقة التي نختار بها هو العامل المحدِّد في حياة الإنسان، والقوة الدافعة لإرادته هي المحبة. «محبتي هي وزني، بها أُحمَلُ حيثما أُحمَلُ». تحرك المحبةُ الإرادةَ، وبالتالي الإنسان كلَّه، لأن وزنها يحمل الجسد إلى موقعه الطبيعي لزاماً. ولذلك فالحياة الحقة هي المحبة الحقة، هي الابتهاج والاشتراك في أن تحملنا الرغبة إلى هدفنا الخاص، ألا وهو الله.

والله وحده بنعمته يستطيع أن يهبنا درجة البهجة فيه بما يحرك إرادتنا لاختياره بحرية، ومحبته والبحث عنه وإيثاره على كل ما عداه. أما لماذا يحرك بعضاً ويترك آخرين إلى هذه البهجة الفاعلة فيه التي لا يمكن لنا أن ننجو من دونها فذلك لغز مستغلق من ألغاز عدالته. (وجدت الكنيسة فيما بعد، على خلفية مفاهيم مذهب أوغسطين المشوهة والمبالغ فيها، أن من الضروري توضيح أن الله يهب الناس جميعاً ما يكفي من النعمة لإنقاذهم وأن الإنسان يستطيع دائماً أن يجحد نعمة الله عليه)(*). من دون هذه النعمة نعيش خطأً، لأننا نحبُّ خطأً. وهذا يعني أننا نبتهج ونسخّر قوانا حين نضع نصب أعيننا كغايات تلك المنافع الأرضية الجزئية الثانوية، التي يجب ألا نستعملها إلا كوسائل تعيننا في طريقنا إلى الله. وهذا الابتهاج بالغايات التي يجب ألا تستعمل إلا كوسائل، هذا الإفساد للإرادة، هو جوهر الخطيئة عند القديس أوغسطين. ولا نستطيع أن نعيش بصواب إلا إذا أبقينا على النظام الصحيح في محبتنا. «أعتقد أن هناك تعريفاً موجزاً وصحيحاً للفضيلة، وهو أنها نظام المحبة». يجب أن تقتصد رغباتنا في المنافع المادية وتزيد في المنافع الروحية، وأن نعامل جميع المنافع المخلوقة، التي هي انتقالية، وجزئية، ولا يمكن لها أن تريحنا أبداً، باعتبارها وسائل للوصول إلى الله، الذي يستطيع وحده أن يشبع رغبة نفس الإنسان إشباعاً كاملاً ونهائياً. وفي التصور بأن الخطيئة هي في الأساس التوجيه الخطأ للرغبة نحو منفعة دنيا إيثاراً لها على المنفعة العليا، يقترب أوغسطين جداً من فكر أفلوطين.

9. والمحبة عند أوغسطين ليست هي القوة الدافعة للفرد وحده، بل أيضاً للحياة الاجتماعية. وهو يقول إن المجتمعات والجماعات كلها تكوِّنها رغبة مشتركة. أولئك الذين يتطلعون إلى الهدف نفسه يشكلون بالضرورة مجتمعاً

(*) [من المحتمل أن أوغسطين يتحمل المسؤولية عن التشويهات والمبالغات اللاحقة في المذهب المسيحي عن العناية والقضاء المقدر أكبر مما هو مقترح هنا -ملاحظة من الطبعة الثالثة].

للوصول إليه، وطبيعة الغاية هي التي تحدد خاصية المجتمع. والتقسيم الكبير للبشرية، كما رأينا، يقع بين من يرغبون في غاية مناسبة، هي الله وليس سواه، وأولئك الذين فسدت رغبتهم فاختاروا المنافع الأرضية كغايات وليس كوسائل. وهاتان الجماعتان تشكلان بالضرورة مجتمعين أو «مدينتين»، تقتسمان الجنس البشري بينهما، **مدينة الله**، والمدينة الأرضية، أو **مدينة الشيطان**. «هناك محبتان توجدان هاتين المدينتين، فمحبة الله تصنع القدس، ومحبة العالم تصنع بابل». مدينة الله في السماء، لا على الأرض، ومواطنوها هنا غرباء وأبناء سبيل لا يستقرون في مكان دائم. مواطنوها الملائكة والناس على السواء، وهي تضمّ كل من تخلصوا من بدء العالم إلى نهايته. ولذلك فهي لا تتطابق مع الكنيسة على الأرض، برغم أنها تقف في علاقة قريبة منها. الكنيسة في هذه الحياة الانتقالية الناقصة هي الممثل الوحيد لمدينة الله، وقد وهبت القداسة الغيبية كلها، لكن كثيراً من أعضائها ليسوا مواطنين حقيقيين في المدينة، وهناك كثيرون من خارجها يمكن في أية لحظة أن يتحرروا ويصيروا مواطنين فيها. **مدينة الله** هي **الحكمة المخلوقة**، الأزلية التي تنتمي إلى نظام يتعالى على الزمان. والكنيسة هي المجتمع الذي يتم من خلاله استحضار ذلك النظام الغيبي لنا بالطريقة المناسبة لحياة المرور والتغير فيه.

أما «المدينة الأرضية» أو «مدينة الشيطان» فليس لها نوع من المجتمع الواحد الذي يشكل تجسدها أو تحققها الضروري، بل إن جميع الدول والمجتمعات الزمنية هي أجزاء منها، ما دامت تطارد غايات أرضية من هذا العالم، كالسلطة أو المجد أو الغنى، ولا تعرف الإله الحقيقي، فتتصدى للظفر بغايات مدينته الإلهية. وإذا ما تحولت الدولة من خدمة الشيطان وتقصي الغايات الأرضية وتعرفت إلى تخليص الإنسان، بنيله الاتحاد مع الله ومواطنته السماوية من خلال الكنيسة، بوصفها الغاية العليا للحياة الإنسانية، فلن تعود بالطبع جزءاً من «المدينة الأرضية». وحتى الدولة الشريرة، المكرسة لخدمة الشيطان، يمكنها أن تزعم وجود درجة معينة من الطاعة لديها من مواطني «المدينة السماوية» الذين يعيشون فيها، ما دامت تأمرهم بما لا يتناقض مع قوانين الله، لأنها توفر منافع زمنية معينة ودرجة معينة من السلام والنظام قبل

كل شيء، مما يحتاجونه في رحلتهم في السبيل. والاحتراب بين «المدينتين» الذي يراه القديس أوغسطين مهيمناً على مساق التاريخ البشري، هو شيء أعمق وأكثر شمولاً من الصراع بين الكنيسة والدولة (برغم أنه قد يكشف عن نفسه بهذه الصورة). هو صراع بين المحبة الصحيحة والمحبة الفاسدة، بين النظام الحقيقي والنظام الزائف، الذي هو في حقيقته فوضى، الذي يكمن في صلب الحياة الإنسانية والذي لا بدَّ أن يتجاوزه أي إنسان وأية جماعة.

مع القديس أوغسطين ننهي جولتنا في فلسفة العالم القديم. وهو يمثل «محطة توقف» جيدة، لأنه هو وليس سواه، من يشكل الرابطة بين الفلسفة القديمة والفكر اللاحق في المملكة المسيحية الغربية. وعند محاولة رواية قصة بهذه العظمة في مساحة بهذا الصغر لا بدَّ أن تكون قد ارتُكِبتْ أخطاء واختزالات، وقدر معين من التفاوت. غير أن هذا الكتاب لا يريد أكثر من أن يتصرف بوصفه مدخلاً للموضوع لعله يفلح في استثارة اهتمام القراء الذين قد يتناولونه. وسيكون قد حقق هدفه بامتياز، إذا ما أفلح في تحريض القارئ على القيام بقراءة أوسع بجهده الشخصي، وفي المحل الأول قراءة بعض الأعمال، أصولاً أو ترجمات، لأعظم من عنيت بمحاولة وصف فكرهم. فإذا أفلحت في إقناع أي شخص بأن أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين أو أوغسطين هم أكثر من مجرد مدعاة للفضول التاريخي العفن مما يمكن تركه لاهتمام المتخصص وعدم المبالاة به، إذاً سأكون قد أنجزت فعلاً يستحق الذكر. وفي النهاية، قد نرفض ما يستخلصه القدماء إذا أردنا، لكن فكرهم يظل من نوعية عالية الفعالية، وقد أثر في فكر العصور اللاحقة بما يكفي من العمق بحيث يجعل من غير السداد لنا أن نتجاهلهم تماماً باتخاذنا القرارات حول ما نعتقد أنه صحيح.

ثبت بتواريخ حياة الفلاسفة

ق.م.

طاليس 624-546

أنكساغوراس 610-546

أنكسيمندس 585-528

فيثاغوراس 571-497

أكسينوفان 540-39

هيراقليطس 504-1

بارمنيدس 501-492

زينون الأيلي 464

أناكساغورس 500-428

أمبادوقليس 484-424

ديموقريطس 460-371

غورجياس 444

بروتاغوراس 483-414

سقراط 469-399

أفلاطون 427-348

أنتيستينس ت بعد 366

أقليدس 399

أرستيبوس 435-بعد 356

أكسينوقراطيس 396-315

سبيوسبوس ت. 339

أرسطوطاليس 384-322

يودوكسس 368

كاليبوس 330

ثيوفراسطوس 372-288

ديوجين السينوبي 412-323

قراطيس 328

بيرون 336

أبيقور 341-270

زينون الكتيومي 336-264

كلينثيس 331-232

أركيسلاس 315-241

خريسبوس 280-204

كارنياديس 213-129

باناتيوس 185-109

بوسيدونيوس 130-46

أنطيوخوس العسقلاني ت 68
شيشرون 106-43
أنيسديموس 43
يودوروس 25
آريوس ديديموس 30

ب. م.

فيلون اليهودي 30ق.م. -بعد 40م
سينيكا 1-65
موسونيوس روفوس 65-75
أبكتيتوس 50-138
أفلوطرخس 45-125
القديس جوستين 100-163
ماركوس أورليوس 121-180
أبوليوس 125
أتيكوس 176
سيلسوس 179
مكسيم الصوري 180

ألبينوس القرن الثاني
نومينوس 150-200
ترتليان 160-222
كليمنت الإسكندري 150-211
أوريجن 185-254
أمونيوس ساكاس 175-242
أفلوطين 205-270
فرفريوس 232- بعد 300
يامبليخوس ت 330
القديس أوغسطين 354-430
خلقيديوس 350
ماكروبيوس 400
مارتيانوس 350
سريانوس 431
أبرقلس 410-485
بوئيثوس 480-524
الدمشقي 529
سمبليقوس 529

ملاحظة عن المصادر

نستمد معلوماتنا عن حياة الفلاسفة القدماء وتعليماتهم من نوعين من المصادر. الأول، وهو المصدر الأغنى قيمة، هناك كتابات الفلاسفة أنفسهم، سواء أكانت كاملة أو شذرات منها. ولدينا عمل كامل أو أكثر لفلاسفة مثل: أفلاطون وأرسطو وأبيقور وعدد من الأفلاطونيين المتوسطين والرواقيين المتأخرين وأفلوطين وفرفريوس وإبرقلس وعدد من الأفلاطونيين المحدثين الآخرين والآباء المسيحيين. ويتراوح مقدار الأعمال التي حفظت من مؤلفات أي فيلسوف من هؤلاء، من الأعمال الكاملة لأفلاطون وأفلوطين والمجموعة الكبيرة من أعمال نضج أرسطو، حتى الرسالتين ومجموعة الحكم المأثورة التي بقيت من أعمال أبيقور الكثيرة. وتتفاوت الشذرات التي حفظت من بقية الفلاسفة أيضاً، ولعل أطولها وأكثرها قيمة هي المقتطفات التي وصلتنا من الأشعار الفلسفية التي كتبها بارمنيدس وإمبادوقليس. وقد ضُمِّنت في أعمال عدد كبير من الكتاب اللاحقين وغالباً ما يكون من العسير أن نتأكد ما إذا كان لدينا اقتباس أصيل، فلا نعرف أين يبدأ وأين ينتهي.

والمصدر الثاني لمعلوماتنا عن الفلاسفة القدماء هو ما كتبه عنهم أناس آخرون. وكثيراً ما يشير أفلاطون وأرسطو إلى سابقيهم، ما قبل السقراطيين. يجعل أفلاطون من بارمنيدس الكبير (مع تلميذه زينون الأيلي) واثنين من السفسطائيين الأقدم هما بروتاغوراس وغورجياس، الشخصيات الرئيسة في محاوراته التي تحمل أسماءهم، وغالباً ما يناقش آراء ما قبل السقراطيين

والسفسطائيين في محاورات أخرى. لكن قراءة هؤلاء الفلاسفة والنصوص المقتبسة منهم قد تم تحويرها لتحقيق أهداف أفلاطون الأدبية والفلسفية الخاصة ولم يُقصد بها أن تكون تاريخاً دقيقاً، ولذلك يجب عدم اعتبارها وثائق تاريخية. ولذلك حين يكتب أرسطو عن أسلافه، فإنه يكتب في ضوء فلسفته الخاصة وبالتالي فهو يسيء تصويرهم، ليجعلهم يظهرون معنيين بمشكلات لم تشغل فكرهم حقاً. وحين يكتب الفلاسفة اللاحقون عن الأعضاء السابقين في المدارس التي ينتمون إليها أو الذين يزعمون أنهم أسلافهم فهم يصممون على إظهارهم وكأنهم يؤيدون آراءهم التي استحدثوها هم، وهنا شيء مدمر لكل دقة تاريخية، في مدرسة مثل الأفلاطونية تطورت تطوراً كبيراً عبر تاريخها، مثلاً. أما حين يكتبون عن خصومهم (كما فعل أفلوطرخس في كتابته عن الرواقيين وأبيقور) فهم كقاعدة يكتبون بروح مجردة من الضمير في مناظرة القدماء. ولذلك لا يمكن استخدام الدليل الخاص بالفلاسفة القدماء في موقف بعضهم من بعض إلا في غاية الحذر. وأعدل ناقلي آراء الفلاسفة وأكثرهم موضوعية في العالم القديم هو شيشرون، الذي لم يكن هو نفسه فيلسوفاً أصيلاً ولم يكن تابعاً لأية مدرسة.

على أن الجزء الأكبر من معلوماتنا عن حياة الفلاسفة القدماء وتعليم من تلفت أعمالهم لا يأتينا من الكتابات الباقية للفلاسفة الآخرين، بل بشكل مباشر أو غير مباشر من الكمية الكبرى من الكتابات المدرسية إجمالاً عن الفلاسفة والفلسفة التي تبدأ مع التلاميذ المشائين لأرسطو، ولاسيما ثيوفراسطوس وأرسطوخينوس، وتستمر خلال أعمال الدارسين الهيلينيين في الإسكندرية وصولاً حتى نهاية العالم الوثني. ومن كتابات هذا التراث أيضاً يصلنا عدد كبير من المقتبسات المباشرة من أعمال ضائعة كتبها الفلاسفة وهي تشكل مجموعاتنا من الشذرات الفلسفية. وكانت هناك أنواع متعددة من هذه الكتابات عن الفلسفة: سير الفلاسفة التي ترافقها أحياناً معلومات عن مذاهبهم، وتواريخ لمدارس معينة وسلاسل مصطنعة للفلاسفة (انظر الفصل التاسع) ومجموعات من المذاهب الفلسفية مرتبة حسب موضوعاتها (كتابات الآراء) أو حسب المدارس، وأخيراً الشروح الكبرى في الحقبة الرومانية. (كانت سير الفلاسفة

شيئاً لا يمكن الاطمئنان إليه في الأغلب لأنها تقوم في الأساس على الخرافة والتقولات الفضائحية، أكثر مما تقوم على دليل تاريخي جاد وصادق). وقد ضاعت أقدم الأعمال، ولعلها أفضلها، التي كتبها العلماء المشاؤون والإسكندريون ولم نعد نعرفها إلا من خلال أعمال تجميعية متأخرة قاصرة بشكل عام، ويتوفر أهم نموذج نمتلكه على هذا النوع من الأدب في كتاب ديوجين اللائرتي (من القرن الميلادي الثالث) المعنون: «سير الفلاسفة المشاهير وآراؤهم وأقوالهم» في تسعة مجلدات، تضم خليطاً مذهلاً من معلومات فائقة القيمة مع أخرى عديمتها تماماً مستقاة من عدد من المصادر. كما أن لدينا مجموعة متأخرة مهمة من مادة آراء الفلاسفة لدى أفلوطرخس الزائف، وقد وصلنا منها قدر جيد من خلال إيتيوس (100م) وثيوفراسطوس وجون ستوباوس (بعد 400م). كما حفظ الكثير أيضاً في كتابات فرفريوس والشروح الأفلاطونية المحدثة الكبيرة، ولا سيما الشروح التي كتبها إبرقلس وسمبليقوس، وفي أعمال المناظرة لدى غالن، وأفلوطرخس وسيكستوس أمبريقوس، والأعمال التي كتبها الكتاب المسيحيون، على الخصوص منهم هيبوليتوس (من القرن الثالث الميلادي) وثيودوروت (من القرن الخامس) ونيمسيوس (زهاء 400م): وهناك قدر معين في المنوعات الأدبية لجيليوس (150م) وأثيناوس (200م). وكان الآباء المسيحيون باستمرار يقتبسون من الفلاسفة الوثنيين، مباشرة أو عن طريق وسيط، لأغراض المناظرة، أو بهدف بيان مدى استعداد الحكمة النبوية للسريان بين الوثنيين.

قائمة وجيزة بالمراجع

لا تدعي هذه القائمة أنها تشتمل على المصادر الكاملة للأعمال المكتوبة عن الفلسفة القديمة. بل يقتصر المراد منها على توفير بعض المقترحات لمزيد من القراءة. وكقاعدة عامة لم أضمن النصوص، بل أعطيت عناوين بعض المجموعات المهمة للشذرات وأهم الشروح الإنجليزية وعدد من الترجمات.

I. General Works

A. Collections of Select Passages

De Vogel, C. J. Greek Philosophy. Leiden. Vol. 1. Thales to Plato. 3rd Edition 1963.

11. Aristotle, the Early Peripatetic School and the Early Academy. 2nd Edition. 1960.

111. The Hellenistic-Roman Period. 1959.

(يتخطى هذا الكتاب جميع محموعات النصوص الأخرى؛ إذ يحتوي الجزء الثالث على مقدار كبير من المادة يصعب العثور عليها في مكان آخر، ولا غنى عنها في دراسة الفلسفة الإغريقية المتأخرة. وتنطوي مجلداته بالإضافة إلى النصوص الإغريقية على ملاحظات وتفسيرات قيمة ومقدمات ومراجع).

B. General Histories of Ancient Philosophy

Armstrong, A. H. (ed). The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy. Cambridge 1966.

Brehier, E. Histoire de la Philosophie. Vol. 1. l'Antiquite. 2 pts. Paris, 1926-7.

Burnet, J. Greek Philosophy. Part 1 (all published). Thales to Plato. London, 1914. (Rpd. 1928).

Coleburt, R. An Introduction to Western Philosophy. London, 1958.

Copleston, F. A History of Philosophy. Vol. 1. Greece and Rome. London, 1946.

Cornford, F. M. Before and After Socrates. Cambridge, 1932.

Cornford, F. M. The Unwritten Philosophy. Cambridge, 1950.

Gomperz, J. Greek Thinkers. English Translation by L. Magnus and G. G. Berry. 4 Vols. London, 1901-12. (Rpd 1913-29).

Guthrie, W. K. C. The Greek Philosophers. London, 1950.

Guthrie, W. K. C. A History of Greek Philosophy. Cambridge 1962- probably 5 Vols.

Kranz, W. Die Griechische Philosophie. Wiesbaden, 1950.

Robin, L. Greek Thought. Eng. Tarns. London, 1928.

Ueberweg. Fr. Grundriss d. Geschichte d. Philosophie. Pt. 1. Das altertum. 12th Edition. Berlin, 1926.

(دليل كامل ولا يستغنى عنه للدراسة الجادة في الموضوع).

Zeller, E. Outlines of Greek Philosophy. English Tarns. of 13th Edition, by Nestle, by S. F. Alleyne and E. Abbott. New Edition Revised. London, 1931.

Zeller, E. Die Philosophie der Griechen. 3 Vols. In 6. Last reprinted 1963.

C. Works on Special Subjects

Cornford, F. M. Principium Sapientiae. Cambridge, 1952.

Dodds, E. R. The Greeks and the Irrational. Cambridge, 1951.

Duhem, P. La Systeme du Monde. 1. La Cosmologie Hellenique, Paris 1913.

Ferguson, J. Moral Values in the Ancient World. London, 1958.

Festugiere, A. J. Personal Religion among the Greeks. Cambridge, 1954.

Guthrie, W. K. C. The Greeks and their Gods. London, 1950.

Guthrie, W. K. C. In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of life and the early state of man. London, 1957.

Heath, Sir T. L. History of Greek Mathematics. 2 vols. Oxford, 1921. Manual of Greek Mathematics. Oxford, 1931.

Jaeger, W. Paideia. The Ideals of Greek Culture. Engl. Trans. by G. Highet. 3 vols. Oxford, 1943-45.

Marrou, H-I. History of Education in Antiquity. Engl. Trans. by G. R. Lamb. London, 1956.

Nilsson, M. P. Geschichte der Griechischen Religion. 2 vols. (Handbuch der Altertumswissenshaft V. 2). Munich, 1941-50.

Nock, A. D. Conversion. Oxford, 1933.

Sambursky, S. The Physical World of the Greeks. London, 1956 (reprinted 1960).

Sarton, G. History of Science: Ancient Science through the Golden Age of Greece. 1953.

Schrodinger, E. Nature and the Greeks. Cambridge, 1954.

Sinclair, T. A. A History of Greek Political Thought. London, 1952.

Snell, B. The Discovery of the Mind. Eng. Trans. by T. G. Rosenmayer. London, 1953.

II. Pre- Socratic Philosophy

A. Fragments

Cornford, F. M. Plato and Parmenides (contains translation of Parmenides with running commentary). Cambridge, 1939.

Diels, H. Die Fragmente der Vorsokrater. 3 vols. 10th Edition revised by Kranz. Berlin, 1961.

(المجموعة الكاملة لجميع المعلومات عن الفلاسفة ما قبل سقراط مع ترجمة ألمانية للشذرات وإشارات مستفيضة).

Freeman, K. Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Oxford, 1948.

(ترجمة إنجليزية كاملة للشذرات التي أوردها ديلز لمصاحبة دليل المؤلف التالي).

Kirk. G. S. Heraclitus. The cosmic Fragments. (Text, translation, introduction, commentary). Cambridge, 1954.

Kirk, G. S. and Raven, J. The Pre- Socratic Philosophers. A Critical History with a selection of texts. Cambridge, 1957.

Lee, H. D. P. The Fragments of Zeno of Elea. Cambridge, 1936.

B. Modern Works

Burnet, J. Early Greek Philosophy. 4th Edition. London, 1930.

Cornford, F. M. See I. C. and 11.A.

Freeman, K. Companion to the Pre-Socratic Philosophers. Oxford. 1946.

Guthrie, W. K. C. Orpheus and Greek Religion. 2nd Edition. London, 1952.

Jaeger, W. The Theology of Early Greek Philosophers. Oxford, 1947.

Raven, J. E. Pythagoreans and Eleatics. Cambridge, 1948.

Tannery, P. Pour l'Histoire de la Science Hellene. Paris, 2nd Edition. By A. Dies. 1930.

III. Socrates.

تنطوي الكتب المدرجة أيضاً عن أفلاطون في المقطع التالي على قدر كبير من المصادر عن سقراط. والكتب المكرسة له حصراً مدرجة هنا فقط.

Field, G. C. Socrates and Plato. Oxford, 1913.

Gigon, O. Sokrates. Bern, 1947.

De Magalhaes-Vilhena. V. Le Probleme de Socrate. Socrate et la legende Platonicienne. Paris, 1952.

Rogers, A. K. The Socratic Problem. New York, 1933.

Sauvage, M. Socrates. Eng. Trans. London, 1959.

Taylor, A. E. Varia Socratica. 1st Series (all published). Oxford, 1911.

Taylor, A. E. Socrates. London, 1932.

IV. Plato

A. Translations and Commentaries

يتوفر النص الكامل مع الترجمة الإنجليزية في سلسلة لويب (11 جزءاً)، والنص الكامل مع الترجمة الفرنسية، وغالباً ما يكون مصحوباً بمقدمات قيمة في سلسلة بود (13 جزءاً)؛ ويتوفر عدد من الترجمات الجيدة، أحياناً بمقدمات مفيدة جداً وملاحق في مكتبة أوكسفورد للترجمات.

Bluck, R. S. Plato's Phaedo. London, 1955.

Cornford, F. M. Plato's Theory of Knowledge. Cambridge, 1935. ("Theatetus" and "Sophist", translated with running commentary.)

Cornford, F. M. Plato's Cosmology. Cambridge, 1937.

Cornford, F. M. Plato and Parmenides. Cambridge, 1939.

Cornford, F. M. The Republic. Oxford, 1941. (Translated with introduction and notes.)

Guardini, R. The Death of Socrates (Extracts from Euthphro, Apology, Crito, and Phaedo, with a running commentary.) English Trns. London, 1947.

Hackforth, R. Plato's Examination of Pleasure. Cambridge, 1944. ("Philebus", translated with running commentary.)

Hackforth, R. Plato's Phaedrus. Cambridge, 1952.

Hackforth, R. Plato's Phaedo. Cambridge, 1955.

Jowett, B. The Dialogues of Plato. 5 vols. 4th Edition, revised. Oxford, 1953. (Complete translation with introductions.)

Skemp, J. B. Plato's Statesman (translation with introductory essays and commentary.) London, 1952.

Taylor, A. E. A Commentary on Plato's "Timaeus". Oxford, 1928. (Commentary only.)

Taylor, A. E. Plato's Philebus and Epinomis (translations and introduction) London, 1956.

Taylor, A. E. Plato's Sophist and Statesman (translations and introduction.) London, 1961.

Taylor, A. E. Plato, The Lows (translation, introduction and notes). London, 1960.

B. Modern Works

Barker, E. Greek Political Theory. Plato and his Predecessors. 2nd Edition. 1925.

Burnet, J. Platonism. Berkeley, Cal., 1928.

Crombie, I. M. An Examination of Plato's Doctrines. 2 vol London, 1962.

Crombie, I. M. Plato, The Midwife's Apprentice. London, 1964.

(مدخل وجيز للقارئ العام).

Dies, A. Autour de Platon. 2 vols. Paris, 1927.

Field, G. C. Plato and his Contemporaries. Oxford, 1930.

Grube, G. M. A. Plato's Thought. London, 1935.

Levinson, R. B. In Defence of Plato. 1954.

Lodge, R. C. Plato's Theory of Ethics. 1928.

Lodge, R. C. Plato's Theory of Education. London, 1947.

Lutoslawsky, W. Origin and Growth of Plato's Logic. London, 1905.

Popper, K. R. The Open Society and its Enemies, vol. 1. The Spell of Plato. 2nd Edition. London, 1952.

(هجوم متألق ولكنه غير عادل على أفلاطون أشعل جدالاً محتدماً. انظر كتابي ليفنسن ووايلد اللذين يتضمنان ردوداً على بوبر وعلى الهجمات المتأخرة التي شنت ضد أفلاطون).

Ritter, C. Platon. 2 vol. Munich, 1910, 1923.

Ritter, C. Essence of Plato's Philosophy. Eng. Trans. by Adam Alles. London, 1933.

Robin, L. La Theorie Platonicienne des idees et des nombers. Paris, 1908.

Robinson, R. Plato's Earlier Dialectic, New York and London, 1941.

Ross, Sir David. Plato's Theory of Ideas. Oxford, 1951.

Bailey, C. Lucretius. 3 vols. Oxford, 1947.
Munro, H. Lucretius. 3 vols. London, 1886.

B. Modern Works

Bailey, C. The Greek Atomists and Epicurus. London, 1928.
Brochard, V. Les Sceptiques Grecs. Paris, 1887 (Rp. 1923).
Festugiere, A. J. Epicure et Ses Dieux. Paris, 1946.
Hicks, See V1. B.
Masson, J. Lucretius: Epicurean and Poet. 2 Vols. London, 1908-9.
Masson, J. Atomic Theory of Lecretius. London, 1884.
Zeller, F. See V1. B.

VIII. Later Stoics and Middle Platonists

A. Translations and Commentaries

(يتوفر النص والترجمات لسنيكا وأبيكتوتس وماركوس أورليوس ومقالات فلوطرخس (الأخلاق، في التطور) في سلسلة لويب؛ وترجمات من أبيكتوتس ومختارات من مقالات فلوطرخس في مكتبة أوكسفورد للترجمات.)

Farquharson, A. S. L. The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus. 2 vols. Oxford, 1944.
Luck, G. Der Akademiker Antiochos. Berne, 1952.
Van Straaten. M. Panetius. Amsterdam, 1946.

(أعيدت طباعة الكتاب بطبعة موسعة تنطوي على نشرة منفصلة للشذرات، ليدن، 1962. وينطوي كلا العملين على مجموعة الشذرات).

B. Modern Works

(تتوفر معلومات عن الأفلاطونية الوسطى أيضاً في الأعمال المتعلقة بالأفلاطونية المحدثة وأوائل الكتاب المسيحيين).

Fondation Hardt. Entretiens 111. Recherches sur la Tradition Platonicienne. Geneva, 1955.

(مجموعة مهمة من الدراسات في الإنجليزية والفرنسية والألمانية عن الأفلاطونية المتأخرة وتأثيرها في الفكرين المسيحي والإسلامي).

Merlan, P. From Platonism to Neoplatonism. The Hague. 1953.
Pohlenz, M. See V1. B.
Theiler, W. Die Vorbereitung des Neuplatonismus. Berlin, 1930.
Witt, R. E. Albinus, Cambridge, 1937.
Zeller, E. See V1, B.

IX. Philo and the Early Christian Theologians

A. Translations

(يتوفر النص والترجمة لفيلون وبعض أعمال كليمنت الإسكندري وترتليان في سلسلة لويب. والنصوص والترجمات الفرنسية لآباء الكنيسة مع مقدمات قيمة وملاحظات مهمة تظهر في مجموعة «المصادر المسيحية» (باريس، 1944-). وهناك ثلاث سلاسل لترجمات آباء الكنيسة تطبع في اللغة الإنجليزية هي «آباء الكنيسة» و«الكتاب المسيحيون الأوائل» (واشنطن ولندن) و«مكتبة الكلاسيكيات المسيحية». وندرج فيما يلي بعض الترجمات المهمة التي لم تظهر في هذه السلاسل.

Butterworth, G. W. Origen De Pricipiis. London, 1936.

Chadwick, H. Origen Contra Celsum. London, 1953.

Lukyn, Williams. A. Justin Martyr. Dialogue with Trypho. London, 1930.

B. Modern Works

Armstrong, A. H. And Markus, R. A. Christian Faith and Greek Philosophy. London, 1960. New York, 1964.

Brehier, E. Philon d'Alexandrie. 3rd Edition. Paris, 1950.

Cadiou, R. Introduction au Systeme d'Origene. Paris, 1932.

Cadiou, R. La jeunesse d'Origene. Paris, 1935.

Crouzel, H. Origene et la Philosophie. Paris, 1962.

Danielou, J. Origen. Eng. Trans. London, 1955.

Danielou, J. A History of Early Christian Doctrine before the council of Nicaea. 3 vols. London, 1964.

Danielou, J. And Marrou, H. I. The Christian Centuries. Vol. I. The First Six Hundred Years. London, 1964.

Festugiere, A. J. L'Ideal religieux des Grecs et L'Evangile. 2nd Edition. Paris, 1931.

Fondation Hardt. Entretiens 111. See VIII B.

Gilson, E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. London, 1955. (Eng. Trans. of 2nd revised edition.)

Goodenough, E. R. Introduction to Philo Judaeus. 2nd Edition. 1902.

Prestige, G. L. God in Patristic Thought. London, 1952.

Puech, A. Les Apologistes grecs. Paris, 1912.

Quasten J. Patrology Vols. I-II. 1950-53.

Wolfson, H. A. Philo. 2 vols. Cambridge, and London, 1947.

X. Plotinus and the Later Neo-Platonists

A. Translations and Commentaries

Armstrong, A. H. Plotinus. London, 1953, New York, 1962.

Armstrong, A. H. Plotinus Enneads. Loeb Series. London, 1966-.

Brehier, E. Les Enneads de Plotin. 6 vols. Bude Series. Paris, 1924-36.

Chaignet, A. E. Damascius. Paris, 1903. (French Translation.)

Dodds, E. R. Proclus. The Elements of Theology. 2^{nd} Edition. Oxford, 1963.

Harder, R. Leipzig, 1930-37. (German Trans.) Reissue with Greek text and critical notes. Hamburg, 1956.

Klibansky, R. and Labowsky, L. Plato Latinus Vol. III. Parmenides. London, 1953.

(تتضمن هذه النشرة الترجمة الإنجليزية لآخر وأهم الأعمال الفلسفية-التي لم تنشر حتى الآن- من شرح برقلس لمحاورة بارمنيدس).

Mackenna, S. Plotinus. The Enneads. London, 1962.

O'Neill, W. Proclus, Commentary on the First Alcibiades of Plato. The Hague, 1965.

Saffrey, P. and Westerink, L. G. Proclus, In Plotinus Theologiam. Paris, 1966-.

B. Modern Works

Armstrong, A. H. Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.

Arnou, R. Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris, 1931.

Brehier, E. La Philosophie de Plotin. 2^{nd} Edition. Paris, 1961.

Fondation Hardt. Entretiens V, Les Sources de Plotin. Geneva, 1960.

(مجموعة مهمة من المقالات والمناقشات عن فكر أفلوطين وعلاقته بمن جاء بعده).

De Candillac, M. La Sagesse de Plotin. Paris, 1952.

Hadot, P. Plotin. Paris, 1963.

Henry, P. Plotin et L'Occident. Louvain, 1934.

Inge, R. The Philosophy of Plotinus. 2 vols. 3^{rd} Edition. London, 1929.

De Labriolle, P. La reaction paienne. Paris, 1934.

Rist, J. M. Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen. Toronto, 1964.

Rosan, L. J. The Philosophy of Proclus. New York, 1949.

Sambursky, S. The Physical World of Late Antiquity. London, 1962.

Trouillard, J. La Procession Plotinienne. Paris, 1955.

Trouillard, J. La Purification Plotinienne. Paris, 1955.
Whittaker, T. The Neo-Platonists. 2nd Edition. Cambridge, 1928.

XI S. Augustine

A. Translations

(تظهر الترجمات الفرنسية والنصوص اللاتينية لأعمال القديس أوغسطين مع المقدمات والملاحظات في سلسلة المكتبة الأوغسطينية. باريس، 1949- . ويظهر عدد من أعمال أوغسطين في السلاسل الثلاث المذكورة في اللغة الإنجليزية عن الآباء المسيحيين. وقد ظهر النص الكامل للاعترافات ومجلد من الرسائل المختارة في سلسلة لويب. وهناك عدة ترجمات أخرى للاعترافات، أعيد طبعها مراراً).

Healey, J. The City of God. 1610. Latest reprint. London, 1943.

Przywara, E. An Augstine Synthesis. (Translations of selected passages giving a survey of S. Augustine's thought.) London, 1936.

Sheed, F. J. The Confessions. London, 2nd Edition, 1951.

B. Modern Works

Augustinus Magister. 3 vols. Paris, 1954.

(منشورات المجلس الدولي للدراسات الأوغسطينية. يشتمل على مقالات ومناقشات في جميع اللغات الأوربية الرئيسة حول كل جانب من جوانب الفكر الأوغسطيني وجميع الدراسات الأوغسطينية المعاصرة).

Bonner, G. Augustine of Hippo. London, 1963.

Bourke, V. J. Augustine's Quest of Wisdom. Milwaukee, 1945.

Courcelle, P. Recherches sur les Confessions de S. Augustin. Paris, 1950.

Gilson, E. Introduction a l'Etude de S. Augustin. 3rd edition. Paris, 1949. (Eng. Trans. London, 1961).

Henry, P. See X. B.

Henry, P. La Vision d'Ostie. Paris, 1938.

Marrou, H-I. S. Augustin et la fin de la culture antique. 2nd edition. Paris, 1949.

O'Meara, J. J. The Young Augustine. London, 1954.

A Momentum to S. Augustine (various authors). London, 1930.